



ZYGMUNT BAUMAN

MODERNITÀ E AMBIVALENZA



Bollati Boringhieri

Zygmunt Bauman

Modernità e ambivalenza



Bollati Boringhieri

Prima edizione maggio 2010

Collana «Nuova Cultura»

© 2010 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86. I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati.

Stampato in Italia dalla Litografia EST di Settimo Torinese (TO)

ISBN 978-88-339-2049-8

Titolo originale: *Modernity and Ambivalence*

Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1991

© 1991 Zygmunt Bauman

Traduzione di Caterina D'Amico

Progetto grafico della collana: Enzo Mari

www.bollatiboringhieri.it

Il libro

Ricondurre alla ragione il caos del mondo, con tutto ciò che implica un'operazione così ambiziosa: ordinare, classificare, calcolare, sottoporre a controllo, dissipare le zone d'ombra, identificare l'indistinto, bandire l'ambiguo. Tra i principi portanti della modernità, questa è l'idea-architrave, che per secoli ha ispirato pensieri e azioni di interi popoli. Conteneva un progetto di costruzione sociale e una promessa di felicità. Il primo ha lasciato dietro di sé delle macerie, la seconda non è mai stata adempiuta. In un saggio che ha la dirompenza degli eventi intellettuali pronti a fare da segnavia, Zygmunt Bauman mette a tema il fallimento di un'epoca della storia umana, misurandolo sulla insostenibilità della pretesa iniziale. È l'ambivalenza, infatti, e non l'univocità, la condizione normale in cui ci tocca vivere. Noi esseri finiti ci condanniamo alla perenne inadeguatezza se ammettiamo soltanto l'alternativa rigida tra l'ordine e l'informe, tra le entità (cose, persone, collettività, situazioni, categorie della mente) che il linguaggio riesce a nominare in modo trasparente e l'imprevedibile, l'indecidibile, l'indeterminato, l'incontrollabile, di cui avvertiamo la presenza minacciosa. In una simile inadeguatezza - e nell'autoinganno di un'identità certa - finì intrappolata, ad esempio, gran parte dell'intelligenza ebraica di lingua tedesca, quando tra Otto e Novecento tentò diverse strategie di assimilazione alle élite dominanti.

L'autore

Zygmunt Bauman (Poznan 1925) si è laureato in sociologia e filosofia all'Università di Varsavia, dove ha insegnato fino al 1968. In quell'anno ha perso l'insegnamento, vittima delle posizioni antisemite delle autorità polacche, ed è riparato all'estero. È stato a lungo docente di sociologia all'Università di Leeds, di cui dal 1990 è professore emerito. Nel 1989 ha vinto il Premio Amalfi e nel 1998 l'Adorno-Preis. Tra i suoi saggi in traduzione italiana: Modernità e Olocausto (1992), Le sfide dell'etica (1995), Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone (1999), Modernità liquida (2002), La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza (2003), L'arte della vita (2009). Presso le nostre edizioni ha pubblicato La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti (1992).

Indice

Introduzione. La ricerca dell'ordine

Capitolo primo. Lo scandalo dell'ambivalenza

Capitolo secondo. La costruzione sociale dell'ambivalenza

Capitolo terzo. L'autocostruzione dell'ambivalenza

Capitolo quarto. Un caso di sociologia dell'assimilazione. Intrappolati nell'ambivalenza

Capitolo quinto. Un caso di sociologia dell'assimilazione. La rivincita dell'ambivalenza

Capitolo sesto. La privatizzazione dell'ambivalenza

Capitolo settimo. Postmodernità, o convivere con l'ambivalenza

Note

Modernità e Ambivalenza

Introduzione.

La ricerca dell'ordine

L'ambivalenza, ovvero la possibilità di assegnare un oggetto o un evento a più di una categoria, è un disordine specifico del linguaggio: essa rappresenta una falla nella funzione nominatrice (e segregatrice) che il linguaggio dovrebbe assolvere. Il principale sintomo di disordine è costituito dall'intenso disagio che proviamo quando non siamo in grado di interpretare correttamente una situazione e scegliere tra due azioni alternative.

Percepiamo l'ambivalenza come un disordine a causa dell'ansia che la accompagna e dell'indecisione che la segue, e così accusiamo il linguaggio di mancanza di precisione o rimproveriamo noi stessi di farne cattivo uso. E tuttavia l'ambivalenza non è il prodotto di una disfunzione del linguaggio o del discorso. Essa è anzi un normale aspetto della pratica linguistica, ed è frutto di una delle principali funzioni del linguaggio: quella di nominare e classificare. E aumenta in proporzione all'efficacia con cui questa funzione viene assolta. L'ambivalenza rappresenta pertanto l'alter ego e la compagna fissa del linguaggio, o meglio: è la sua condizione normale.

Classificare significa differenziare, segregare. Significa innanzitutto postulare che il mondo sia costituito da entità distinte e peculiari; poi che ogni entità faccia parte di un gruppo di entità simili o adiacenti, insieme alle quali si oppone a certe altre entità; e infine rendere reale ciò che si è postulato, collegando differenti modelli d'azione alle differenti categorie di entità (l'evocazione di uno specifico modello comportamentale diventa così la definizione operativa di una categoria). Classificare significa, in altre parole, dare al mondo una struttura: manipolare le sue probabilità; decidere che certi eventi sono più probabili di altri; agire come se gli eventi non fossero casuali, ridurne o eliminarne la casualità.

In virtù della sua funzione nominatrice/classificatrice, il linguaggio si colloca a metà tra un mondo ordinato, dotato di solidi fondamenti e adatto alla vita umana, e un mondo fatto di contingenza in cui le armi di sopravvivenza degli uomini - ovvero la memoria e la capacità di apprendimento - sarebbero inutili, se non addirittura suicide. Il linguaggio si sforza di mantenere l'ordine e di negare o eliminare la casualità e la

contingenza. Un mondo ordinato è un mondo in cui «si sa come procedere» (ovvero, che è lo stesso, si è in grado di individuare con certezza il modo di procedere); è un mondo in cui si è in grado di calcolare la probabilità di un evento e incrementare e incrementare o ridurre quella probabilità; un mondo in cui i legami tra determinate situazioni e l'efficacia di determinate azioni restano in linea di massima costanti, cosicché possiamo contare sul fatto che i successi del passato ci faranno da guida per quelli futuri. In virtù della nostra capacità mnemonica e di apprendimento, abbiamo grande interesse a mantenere l'ordine del mondo. Per la stessa ragione, percepiamo l'ambivalenza come un disagio e una minaccia. L'ambivalenza complica il calcolo degli eventi e confonde la rilevanza dei modelli d'azione memorizzati.

La situazione si fa ambivalente se gli strumenti di strutturazione linguistica si rivelano inadeguati: o il caso in questione non appartiene a nessuna delle categorie individuate dalla linguistica, oppure si colloca in più classi contemporaneamente. In una situazione ambivalente nessuno dei modelli appresi è quello giusto, ovvero se ne potrebbe applicare più di uno; comunque sia, ciò che ne risulta è un senso di indecisione, di indecidibilità, e dunque la perdita di controllo. Le conseguenze dell'azione diventano imprevedibili, e la casualità, che si supponeva annullata dallo sforzo di strutturazione, sembra tornare alla ribalta senza essere stata invitata.

Apparentemente, la funzione nominatrice/classificatrice del linguaggio ha proprio lo scopo di prevenire l'ambivalenza. Il suo rendimento si misura dalla chiarezza delle divisioni tra categorie, dalla precisione dei confini che le definiscono e dalla possibilità di assegnare gli oggetti alle varie categorie in modo inequivocabile. Eppure proprio l'applicazione di questi criteri, nonché l'attività di cui devono controllare l'andamento, rappresentano le fonti ultime di ambivalenza e le ragioni per cui è improbabile che essa si estingua mai realmente, a prescindere dall'entità e dall'ardore dello sforzo di strutturare e ordinare.

L'ideale che la funzione nominatrice/classificatrice si sforza di raggiungere è una sorta di ampio archivio che contenga tutte le cartelle che contengono tutti gli oggetti che il mondo contiene: ogni cartella e ogni oggetto sono però confinati in un loro posto distinto (e i dubbi che restano vengono risolti tramite un elenco di rimandi). È l'impossibilità di realizzare un simile archivio che rende inevitabile l'ambivalenza. E la perseveranza con cui si mira a costruirlo non fa che produrre nuove sacche di ambivalenza.

Classificare consiste negli atti di includere ed escludere. Ogni volta che diamo un nome a qualcosa, dividiamo il mondo in due: da un lato le entità che rispondono a quel nome; dall'altro tutte quelle che non lo fanno. Certe entità possono essere incluse in una classe - rese una classe a sé - solo in quanto certe altre ne sono escluse, tagliate fuori. Invariabilmente, tale operazione di inclusione/esclusione è un atto di violenza perpetrato nei confronti del mondo, e richiede una certa dose di coercizione. può reggere finché la coercizione applicata è sufficiente a superare la quantità di divario creato. L'insufficienza della coercizione si manifesta nella palese riluttanza, da parte di alcune entità postulate dall'atto di classificazione, a integrarsi

nelle categorie assegnate; o altresì nella comparazione di entità sotto - o sovradefinite, con un significato insufficiente o in eccesso, che non inviano segnali leggibili per l'azione, oppure inviano segnali che confondono chi li riceve in quanto contraddittori.

L'ambivalenza è un effetto collaterale del lavoro di classificazione, e richiede un ulteriore sforzo classificatorio. Sebbene sia figlia dell'urgenza di nominare e classificare, l'ambivalenza può essere combattuta solo assegnando nomi ancora più esatti, e tramite l'uso di categorie definite in modo ancora più preciso: vale a dire, tramite operazioni che esigeranno con inflessibilità ancora maggiore (controfattuale) la differenziazione e la trasparenza del mondo, creando però così ancora più occasioni di ambiguità. Quella all'ambivalenza è dunque una guerra suicida, che tuttavia al tempo stesso si autoalimenta. Proceda con una violenza mai sedata poiché crea problemi proprio mentre li risolve. La sua intensità varia però nel tempo, a seconda della forza disponibile per controllare il volume di ambivalenza esistente, e a seconda della presenza o assenza di consapevolezza del fatto che la riduzione dell'ambivalenza dipende dalla scoperta e dall'applicazione di una tecnologia appropriata: in sostanza, è un problema gestionale. Questi due fattori si sono combinati per fare della modernità un'epoca di guerra aspra e implacabile all'ambivalenza.

Quando è nata la modernità? La questione è controversa: non c'è accordo sulla datazione, né su ciò che bisogna datare [01]. E una volta che si comincia a provarci sul serio, l'oggetto stesso della datazione inizia a scomparire. La modernità, come tutte le altre semi totalità che vogliamo sottrarre al flusso continuo dell'essere, diventa elusiva: scopriamo che è un concetto carico di ambiguità, e il suo referente ha un nucleo opaco e confini sfilacciati. Pertanto è improbabile che la controversia si risolva, e il tratto distintivo della modernità che è alla base di questo libro è parte della discussione.

Nella moltitudine di compiti impossibili che la modernità si è prefissata e che l'hanno resa ciò che è, il compito dell'ordine (ovvero, con più precisione e urgenza, l'ordine come compito) spicca come il meno possibile tra gli impossibili e il meno disponibile tra gli indispensabili; in sostanza, come l'archetipo di tutti gli altri compiti, quello che li trasforma in pure e semplici metafore di se stesso.

L'ordine è ciò che non è caos; il caos è ciò che non è ordine. Ordine e caos sono gemelli moderni, concepiti nel mezzo dello sconvolgimento e del crollo del mondo ordinato da Dio, un mondo che non aveva idea della necessità né del caso; un mondo che si limitava a essere, senza nemmeno porsi il problema di come. È difficile per noi descrivere nei giusti termini quel mondo spensierato e noncurante, anteriore alla separazione tra ordine e caos. Proviamo a comprenderlo per lo più con l'aiuto di negazioni: ci diciamo ciò che quel mondo non era, ciò che non conteneva, ciò che non conosceva, ciò di cui non era consapevole. Ma quel mondo difficilmente si sarebbe riconosciuto nelle nostre descrizioni. Non avrebbe capito di che cosa stessimo parlando. E qualora lo avesse capito, non sarebbe sopravvissuto. Il momento della comprensione sarebbe stato il segno della

sua morte imminente. E lo è stato: storicamente, questa comprensione ha segnato l'ultimo respiro di un mondo morente, e il primo vagito della neonata modernità.

Possiamo pensare alla modernità come a un tempo in cui si riflette sull'ordine - quello del mondo, della società umana e quello interiore, nonché sul legame fra i tre; l'ordine diventa oggetto di pensiero, di preoccupazione, di una pratica che è consapevole di se stessa, consapevole cioè di essere una pratica cosciente e attenta al vuoto che lascerebbe interrompendosi o semplicemente diminuendo d'intensità. Per convenienza (l'esatta data di nascita, ripeto, è destinata a rimanere controversa: l'obiettivo di una datazione precisa è solo uno dei tanti *foci immaginari* che, come le farfalle, non sopravvivono a uno spillo conficcato nel loro corpo per bloccarle) possiamo concordare con Stephen L. Collins, che in un suo studio recente ha individuato nell'intuizione di Hobbes il marchio di nascita della coscienza dell'ordine, ossia - secondo la nostra interpretazione - della coscienza moderna, ovvero della modernità. («La coscienza - dice Collins - appare come la qualità di percepire l'ordine nelle cose»).

Hobbes comprese che la natura del mondo era quella di essere in continuo mutamento, e che l'ordine andava creato per contenere ciò che era naturale [...] La società non è più il riflesso trascendentale di qualcosa di predefinito, esterno e metafisico che impone all'esistenza un ordine gerarchico. Si tratta ormai di un'entità nominale, ordinata dallo stato sovrano che è articolato rappresentante di se stesso [...] [Quarant'anni dopo la morte di Elisabetta] si cominciava a capire che l'ordine non era naturale, bensì artificiale, creato dall'uomo, e manifestamente politico e sociale [...] L'ordine andava progettato per contenere ciò che appariva onnipotente [ovvero, il mutamento] [...] L'ordine divenne una questione di potere, e il potere una questione di volontà, forza e calcolo [...] Fondamentale per l'intera riconcettualizzazione dell'idea di società fu la convinzione che il benessere collettivo, come l'ordine, fosse una creazione umana [02].

Collins è uno storico scrupoloso, conscio dei pericoli del *proiezionismo* e del *presentismo*, eppure non riesce a evitare di attribuire al mondo prehobbesiano molti aspetti del nostro mondo post-hobbesiano, se non altro rilevandone l'assenza: ma in effetti, senza una simile strategia descrittiva, il mondo prehobbesiano sarebbe per noi muto e incomprensibile. Per permettere a quel mondo di parlarci, dobbiamo rendere, per così dire, udibili i suoi silenzi: dobbiamo cioè esprimere con chiarezza ciò di cui quel mondo era inconsapevole. Dobbiamo compiere un atto di violenza: forzare quel mondo a prendere posizione su problemi di cui restava ignaro, e dunque ad abbandonare o evitare quell'inconsapevolezza che lo rendeva il mondo che era, così distante e incapace di comunicare con il nostro. Lo sforzo di comunicare vanificherà lo scopo. -In questo processo di conversione forzata, allontaneremo ancora di più la speranza di comunicare. Alla fine, invece di ricostruire l'«altro mondo», ci limiteremo a costruire un mondo «altro» dal nostro.

Se è vero che noi sappiamo che l'ordine delle cose non è naturale,

questo non significa che l'altro mondo, quello prehebbesiano, pensasse l'ordine come opera della natura: quel mondo all'ordine non ci pensava proprio, almeno non come intenderemmo noi il fatto di «pensare qualcosa», ovvero non nel senso in cui lo pensiamo noi oggi. La scoperta che l'ordine non era naturale significò la scoperta dell'ordine in quanto tale. Il concetto di ordine fece la sua comparsa nella coscienza simultaneamente al problema dell'ordine, l'ordine come qualcosa da progettare e per cui agire, l'ordine come ossessione. Senza altri giri di parole, l'ordine come problema emerse sulla scia del fermento ordinatore, come riflessione sulle pratiche ordinatrici. Affermare la «non-naturalità dell'ordine» significava dire che un ordine stava ormai uscendo allo scoperto, emergendo dalla non-esistenza, dal silenzio. La «natura», dopo tutto, non è altro che il silenzio dell'uomo.

Se è vero che noi moderni pensiamo l'ordine come qualcosa da progettare, questo non significa che prima della modernità il mondo non si preoccupasse di progettare, aspettandosi che l'ordine arrivasse e si tenesse in piedi da solo e senza alcun aiuto. Quel mondo viveva senza una simile alternativa: non sarebbe stato quello che era, se si fosse curato della faccenda. Se è vero che il nostro mondo è segnato dal sospetto che le isole di ordine artificiale progettate e costruite dall'uomo in mezzo al mare del caos siano fragili e deboli, questo non significa che prima della modernità il mondo credesse che l'ordine si estendesse sul mare così come sull'arcipelago umano; piuttosto, era inconsapevole del confine tra terra e acqua [03].

Possiamo dire che l'esistenza è moderna nella misura in cui si biforca in ordine e caos. L'esistenza è moderna nella misura in cui contiene l'alternativa tra ordine e caos.

E dunque: ordine e caos, punto. Se si aspira all'ordine (ovvero, nella misura in cui lo si pensa), quello a cui si aspira non è un ordine sostitutivo di un altro ordine. La lotta per l'ordine non è la battaglia di una definizione contro un'altra, o di un modo di articolare la realtà contro una proposta concorrenziale. È una lotta tra determinazione e ambiguità, precisione semantica e ambivalenza, trasparenza e oscurità, chiarezza e indistinzione. L'ordine come concetto, come visione e come scopo non si potrebbe concepire se non fosse per la profonda comprensione dell'ambivalenza totale, della casualità del caos. L'ordine è continuamente impegnato nella guerra per la sopravvivenza. L'altro dell'ordine non è un altro ordine: la sua unica alternativa è il caos. L'altro dell'ordine è il miasma dell'indeterminato e dell'imprevedibile; l'altro è l'incertezza, fonte e archetipo di ogni paura. I tropi dell'«altro dell'ordine» sono: indefinibilità, incoerenza, incongruenza, incompatibilità, illogicità, irrazionalità, ambiguità, confusione, indecidibilità, ambivalenza.

Il caos, l'«altro dell'ordine», è pura negatività. È la negazione di tutto ciò che l'ordine si sforza di essere. È contro questa negatività che si costituisce la positività dell'ordine. Ma la negatività del caos è un prodotto dell'autocostituzione dell'ordine: e il suo effetto collaterale, il suo prodotto di scarto, ma è anche la condicio sine qua non della sua possibilità (riflessiva). Senza la negatività del caos, non c'è la positività dell'ordine:

senza caos, non c'è ordine.

Possiamo dire che l'esistenza è moderna nella misura in cui è pervasa dal sentimento del «senza di noi è la fine del mondo». L'esistenza è moderna nella misura in cui è e guidata dall'urgenza di progettare ciò che altrimenti non ci sarebbe: progettare se stessa.

L'esistenza nuda e cruda, l'esistenza libera dall'intervento umano, l'esistenza non ordinata, ovvero il confine dell'esistenza ordinata, tutto questo diventa ora natura: qualcosa di particolarmente inadatto per un habitat umano, qualcosa di cui non ci si può fidare e che non va lasciato a se stesso, qualcosa da dominare, sottomettere, rimodellare per adeguarlo alle esigenze umane. Qualcosa da tenere sotto controllo, da limitare e contenere, qualcosa che va risollevato dalla sua condizione amorfa per dargli forma, con sforzo e con la forza. Anche se questa forma è stata predeterminata dalla natura stessa, non si costituirà da sola, né sopravvivrà senza alcuna protezione. Per vivere in accordo con la natura occorrono molta pianificazione, una grande organizzazione degli sforzi e un monitoraggio vigile. Niente è più artificiale della naturalità; niente è meno naturale che raccomandarsi alla clemenza delle leggi di natura. Potere, repressione e azione mirata si collocano a metà tra la natura e quell'ordine creato socialmente, nel quale l'artificialità è naturale.

Possiamo dire che l'esistenza è moderna nella misura in cui è determinata e sostenuta dal progetto, dalla manipolazione, dalla gestione, dall'ingegneria. L'esistenza è moderna nella misura in cui è amministrata da organi sovrani e pieni di risorse (ovvero, provvisti di conoscenze, competenze e tecnologia). Gli organi sono sovrani nella misura in cui rivendicano e difendono con successo il loro diritto a gestire e amministrare l'esistenza: il diritto a definire l'ordine e, di conseguenza, a emarginare il caos, come scarto che sfugge alla definizione.

La pratica più tipicamente moderna, ovvero la sostanza della politica moderna, dell'intelletto moderno, della vita moderna, è costituita dallo sforzo di estirpare l'ambivalenza: uno sforzo di definire con precisione, e di cancellare o eliminare tutto ciò che non si riesce a definire o non si lascia definire con precisione. La pratica moderna non mira alla conquista di terre straniere, ma a riempire gli spazi vuoti nel compleat mappa mundi. È la pratica moderna, non la natura, che davvero non ammette vuoti.

L'intolleranza è dunque la naturale inclinazione della pratica moderna. La costruzione dell'ordine fissa i limiti all'incorporazione e all'ammissione. Esige che si neghino i diritti, e i fondamenti, a tutto ciò che non può essere assimilato: richiede cioè la delegittimazione dell'altro. Finché il bisogno di mettere fine all'ambivalenza guiderà l'azione collettiva e individuale, il risultato sarà l'intolleranza, anche se si nasconderà sotto la vergognosa maschera della tolleranza (il che spesso vuol dire: tu sei abominevole, ma io, essendo generoso, ti lascerò vivere) [04].

L'altro dello stato moderno è la terra di nessuno, o la terra contesa: la sottodefinizione o la sovradefinizione, il demone dell'ambiguità. Dal momento che la sovranità dello stato moderno risiede nel potere di definire e far calzare le definizioni, tutto ciò che si autodefinisce o che elude la

definizione avallata dal potere è sovversivo. L'altro di questa sovranità sono le aree interdette, l'agitazione e la disobbedienza, il crollo dell'ordine pubblico.

L'altro dell'intelletto moderno è rappresentato dalla polisemia, dalla dissonanza cognitiva, dalle definizioni polivalenti, dalla contingenza; dalla sovrapposizione di significati in un mondo di classificazioni e archivi ordinati. Dal momento che la sovranità dell'intelletto moderno sta nel potere di definire e far calzare le definizioni, tutto ciò che elude un'attribuzione inequivocabile è un'anomalia e una provocazione. L'altro di questa sovranità è la violazione della legge del terzo escluso.

In entrambi i casi, la resistenza alla definizione pone un limite alla sovranità, al potere, alla trasparenza del mondo, al suo controllo, all'ordine. Quella resistenza ci rammenta con risoluta ostinazione il flusso che l'ordine cercava invano di contenere; ci rammenta i limiti dell'ordine, e la necessità di farlo. Lo stato e l'intelletto moderno hanno bisogno del caos, se non altro per continuare a creare l'ordine. Entrambi prosperano grazie alla vanità del loro sforzo.

L'esistenza moderna è perseguitata e spinta all'azione incessante dalla coscienza moderna; e la coscienza moderna è la paura o la consapevolezza dell'inconcludenza dell'ordine esistente; è una coscienza ispirata e mossa dal presentimento dell'inadeguatezza, o meglio dell'irrealizzabilità del progetto di pianificare l'ordine ed eliminare l'ambivalenza; è la coscienza della casualità del mondo e della contingenza delle identità che lo costituiscono. La coscienza è moderna nella misura in cui continua a rivelare nuovi livelli di caos sotto la facciata dell'ordine avallato dal potere. La coscienza moderna critica, ammonisce, mette in guardia. Rende l'azione inarrestabile continuando a smascherarne l'inefficacia. Perpetua la pratica ordinatrice screditandone le conquiste e mettendo a nudo le sue sconfitte.

C'è dunque un rapporto di amore-odio tra l'esistenza e la cultura moderna (nella forma più avanzata dell'autoconsapevolezza), una simbiosi funestata da continue guerre civili. In epoca moderna, la cultura è quell'opposizione vigile e turbolenta a sua Maestà, che rende possibile il governo. Non c'è amore, armonia né specularità tra le due: ci sono solo il bisogno e la dipendenza reciproci, quella complementarità che scaturisce dall'opposizione, che è opposizione. Per quanto la modernità risenta delle critiche della cultura, non sopravviverebbe all'armistizio.

Sarebbe futile decidere se la cultura moderna rappresenti un'insidia per l'esistenza moderna o sia al suo servizio. In realtà fa entrambe le cose. E può farle solo insieme. La negazione compulsiva e la positività della cultura moderna. La disfunzionalità della cultura moderna e la sua funzionalità. La lotta dei poteri moderni per l'ordine artificiale ha bisogno di una cultura che esplori i limiti e le restrizioni del potere dell'artificio. La lotta per l'ordine ispira quell'esplorazione ed è a sua volta ispirata dalle sue scoperte. Nel compiersi, questa lotta si libera della hybris iniziale, ovvero di quella bellicosità che scaturisce dall'ingenuità e dall'ignoranza. Impara invece a convivere con la sua permanenza, inconcludenza e mancanza di prospettive. Si spera che alla fine imparerà le difficili doti della modestia e della

La storia della modernità è la storia di una tensione tra l'esistenza sociale e la cultura che la caratterizza. L'esistenza moderna costringe la cultura a opporsi a lei. Questa disarmonia è proprio l'armonia di cui ha bisogno la modernità. La storia della modernità trae il suo misterioso dinamismo senza precedenti dalla rapidità con cui scarta una dopo l'altra le varie versioni di armonia, dopo averle screditate come pallidi riflessi imperfetti dei suoi *foci immaginari* [05]. Per la stessa ragione, può essere considerata come la storia del progresso, ovvero come la storia naturale dell'umanità.

Come forma di vita, la modernità rende possibile la propria esistenza assegnandosi un compito impossibile. È proprio l'endemica inconcludenza del suo sforzo che rende possibile e al tempo stesso inevitabile una vita di incessante irrequietezza, e preclude in effetti la possibilità che lo sforzo possa mai avere requie.

Il compito impossibile è assegnato dai *foci immaginari* della verità assoluta, dell'arte pura, dell'umanità in quanto tale, dell'ordine, della certezza, dell'armonia, della fine della storia. Come tutti gli orizzonti, non possono mai essere raggiunti. Come tutti gli orizzonti, ci danno la possibilità di procedere con uno scopo. Come tutti gli orizzonti, indietreggiano man mano che avanziamo (e proprio per il fatto che avanziamo). Come tutti gli orizzonti, più velocemente ci avviciniamo più rapidamente indietreggiano. Come tutti gli orizzonti, non ammettono che l'obiettivo di procedere si indebolisca o sia compromesso. Come tutti gli orizzonti, si muovono sempre in tempo, sostenendo così il nostro procedere con l'illusione di una destinazione, di un'indicazione e di uno scopo.

I *foci immaginari* - ovvero gli orizzonti che precludono e aprono, circoscrivono ed espandono lo spazio della modernità - evocano l'illusione di un itinerario nello spazio nudo e privo di direzione. In quello spazio, le strade si fanno camminando, e si cancellano subito dopo il nostro passaggio. Davanti a chi cammina (e davanti significa la direzione in cui guarda) la strada è tracciata dalla sua determinazione ad andare avanti; dietro, le strade si possono immaginare dalle sottili file di impronte, incorniciate da entrambi i lati da più spessi cumuli di rifiuti e scorie. «Nel deserto - dice Edmond Jabes - non vi sono né avenue, né boulevard, né vicoli, né strade. Vi sono, qua e là, orme appena accennate, rapidamente cancellate» [06].

La modernità è quello che è - un'ossessiva marcia in avanti - non perché voglia sempre di più, ma perché non ne ha mai abbastanza; non perché diventi sempre più ambiziosa e avventurosa, ma perché le sue avventure sono dolorose e le sue ambizioni vengono frustrate. La marcia deve andare avanti perché ogni punto d'arrivo non è che una stazione temporanea. Non c'è un posto privilegiato, nessun posto è migliore di un altro, e non c'è posto da cui l'orizzonte o appaia più vicino che in qualsiasi altro. Ecco perché l'agitazione e il fermento sono vissuti come una marcia in avanti;

ecco perché il moto browniano sembra acquisire un davanti e un dietro, e l'irrequietezza una direzione: sono i detriti dei combustibili bruciati e la fuliggine dei fuochi spenti a segnare le traiettorie del progresso.

Come ha osservato Walter Benjamin, la tempesta spinge irresistibilmente i viandanti nel futuro a cui volgono le spalle, mentre la montagna di detriti davanti a loro sale gradualmente verso il cielo: «Noi chiamiamo questa tempesta progresso» [07]. A un esame più attento, viene fuori che la speranza di arrivare è in realtà il bisogno di scappare. Nel tempo lineare della modernità, solo il punto di partenza è fissato: ed è il movimento inarrestabile di quel punto che corregge la traiettoria dell'esistenza ribelle inquadrandola in una dimensione storica lineare. E a segnare la direzione di questa linea non è la previsione di una nuova beatitudine, bensì la certezza degli orrori passati; la sofferenza di ieri, non la felicità di domani. Quanto all'oggi, è già passato prima ancora che il sole vada giù. Il tempo lineare della modernità si estende tra un passato che non può durare e un futuro che non può avverarsi. Non c'è spazio per una via di mezzo. Man mano che scorre, il tempo si appiattisce nel mare dell'infelicità, cosicché la lancetta della direzione può restare a galla.

Assegnare un compito impossibile non significa attribuire più valore al futuro, bensì svalutare il presente. Non essere come dovrebbe essere e il peccato originale e non redimibile del presente. Al presente manca sempre qualcosa, e questo lo rende sgradevole, ripugnante e intollerabile. Il presente è obsoleto. È obsoleto prima ancora di essere. Nel momento in cui approda nel presente, il tanto agognato futuro è già inquinato dagli effluvi tossici del passato logoro. Se ne può godere solo per un istante fugace: dopo di che (e il dopo comincia fin dal punto di partenza) il godimento assume una sfumatura necrofila, la conquista si trasforma in peccato e l'immobilità diventa morte.

Nelle prime due citazioni con cui si apre questo libro, Dilthey e Derrida parlano della stessa cosa: la totale chiarezza significa la fine della storia. Il primo parla dall'interno di una modernità ancora giovane e temeraria: la storia giungerà a una conclusione, e noi la concluderemo in anticipo rendendola universale. Derrida guarda indietro alle speranze infrante: sa che la storia non finirà e che perciò non finirà neanche la condizione di ambivalenza.

C'è un'altra ragione per la quale la modernità equivale all'irrequietezza; l'irrequietezza è sisifea, e la lotta contro l'ansia del presente assume l'aspetto di progresso storico.

La guerra contro il caos si divide in una quantità di battaglie locali per l'ordine. Queste battaglie vengono combattute da unità guerrigliere. Per gran parte della storia moderna non c'è stato un quartier generale che coordinasse le battaglie, e di certo non ci sono stati comandanti in capo in grado di disegnare una carta che accogliesse tutta la vastità dell'universo da conquistare, né di trasformare un massacro locale nella conquista di un territorio. C'erano solo le squadre mobili di propaganda, con tutto il loro predicare volto a tenere alto lo spirito battagliero. «Uomini di governo e scienziati (per tacere del mondo commerciale) vedono le cose umane

informate da scopi» [08]. Ma gli uomini di governo e gli scienziati sono tanti, e così anche i loro scopi. Tutti i governanti e gli scienziati difendono gelosamente i loro terreni di caccia, e così anche il loro diritto di stabilire degli scopi. Poiché i terreni di caccia sono adattati alla dimensione del loro potere coercitivo e/o intellettuale, e gli scopi sono ritagliati su misura dei loro terreni, le loro battaglie risultano vittoriose. Gli scopi vengono raggiunti, il caos viene messo alla porta e all'interno di quel territorio viene stabilito uno dei tanti ordini possibili.

La modernità si vanta della frammentazione del mondo come della sua principale conquista. La frammentazione è la fonte primaria della sua forza. Un mondo che si disintegra in una pletora di problemi è un mondo gestibile. O meglio, dato che sono gestibili i suoi problemi, la questione della gestibilità del mondo potrebbe non essere mai all'ordine del giorno, o quanto meno essere rimandata all'infinito. L'autonomia territoriale e funzionale che la frammentazione dei poteri reca con sé consiste innanzitutto nel diritto di non guardare oltre lo steccato e di non essere guardati da dietro lo steccato. L'autonomia è il diritto di decidere quando tenere gli occhi aperti e quando chiuderli; è il diritto di separare, di discriminare, di ripulire e potare.

Tutta la forza della scienza è stata quella [...] di spiegare il tutto come la somma delle sue parti e niente di più. Nel passato si supponeva che, se si fosse scoperto qualche principio olistico, sarebbe bastato aggiungerlo alle parti già note, come principio organizzatore. In altre parole, il principio olistico sarebbe stato come l'amministratore di una burocrazia [09].

La similitudine, vorremmo aggiungere, non è affatto accidentale. Gli scienziati e gli amministratori condividono la preoccupazione per la sovranità e le linee di confine, e non possono concepire il tutto se non come ancora più amministratori e scienziati con le loro funzioni e competenze sovrane chiaramente circoscritte (più o meno come la signora Thatcher immaginava l'Europa). Gli urologi e gli otorinolaringoiatri difendono gelosamente l'autonomia dei loro reparti (e così, per procura, dei reni e delle orecchie), proprio come i burocrati di Whitehall che amministrano rispettivamente l'industria e l'occupazione difendono l'indipendenza dei loro dipartimenti e delle aree di esistenza umana sottoposte alla loro giurisdizione.

Un modo di porre la cosa è che la grandiosa visione dell'ordine è stata frammentata in tanti piccoli problemi risolvibili. più precisamente, la grandiosa visione dell'ordine nasce (semmai) dalla frenesia di risolvere i problemi per mezzo di concetti come la «mano invisibile» e altre simili «astrazioni metafisiche». Pensandoci, ci aspettiamo che quest'armoniosa totalità sorga, come la Fenice dalle sue ceneri, dagli sforzi indefessi, peraltro coronati da un sorprendente successo, di farla a pezzi.

Ma la frammentazione trasforma la risoluzione dei problemi in una fatica di Sisifo e la inabilita come strumento di ordine. L'autonomia di luoghi e funzioni è una mera finzione, resa plausibile da decreti e leggi. È l'autonomia di un fiume o di un vortice o di un uragano: bloccate l'afflusso e il deflusso d'acqua, e non ci sarà più nessun fiume; bloccate l'afflusso e il

deflusso d'aria, e non ci sarà più nessun tornado. Il governo assoluto è il sogno di ogni potere. Ma inesplica sulla mancanza di autosufficienza, senza la quale nessun potere assoluto può vivere al sicuro. Sono i poteri a essere frammentati; il mondo si ostina a non esserlo. Le persone rimangono multifunzionali, e le parole polisemiche. O meglio, le persone diventano multifunzionali a causa della frammentazione delle funzioni; e le parole diventano polisemiche a causa della frammentazione dei significati. All'altro capo della lotta per la trasparenza emerge l'opacità. La confusione nasce dalla battaglia per la chiarezza. La contingenza si scopre nel punto in cui si incontrano, si scontrano e si confondono molte frammentarie attività di determinazione.

Più solida è la frammentazione, più sconnesso e incontrollabile è il caos che ne risulta. Il potere assoluto permette di concentrare le risorse sul compito che ha sotto mano (e c'è una mano forte che lo domina con fermezza), rendendo così il compito realizzabile e i problemi risolvibili. Dal momento che la risoluzione dei problemi è una funzione dell'intraprendenza del potere, la scala dei problemi risolvibili e risolti cresce in base al suo grado di absolutezza, ovvero nella misura in cui le pratiche di potere che tengono insieme l'enclave relativamente autonoma scivolano dal «relativo» all'«autonomo». I problemi si fanno più grandi, e così le loro conseguenze. Meno relativa è un'autonomia, più lo è un'altra. più i problemi iniziali sono stati risolti con accuratezza, meno gestibili saranno i problemi che ne scaturiranno. C'era l'obiettivo di incrementare i raccolti, ed è stato raggiunto grazie ai nitrati. C'era l'obiettivo di stabilizzare le riserve d'acqua, ed è stato raggiunto contenendo con argini il flusso d'acqua. Poi c'è stato l'obiettivo di purificare le riserve d'acqua inquinate dall'infiltrazione di nitrati non assorbiti, ed è stato raggiunto con l'impiego di fosfati in appositi impianti di trattamento delle acque di scarico. Poi c'è stato l'obiettivo di eliminare le alghe tossiche che prosperano nei bacini ricchi di composti di fosfato...

La spinta verso un ordine conforme a uno scopo, come qualsiasi spinta all'ordine, ha tratto la sua energia dall'orrore per l'ambivalenza. Ma il prodotto ultimo delle moderne e frammentate spinte verso l'ordine è stato proprio una maggiore ambivalenza. I problemi che incontrano oggi gli amministratori degli ordini locali sono per lo più frutto dell'attività di risoluzione dei problemi. L'ambivalenza che si trova ad affrontare chi mette in pratica e teorizza un ordine sociale e intellettuale scatuisce per lo più dagli sforzi di cancellare o dichiarare inesistente l'endemica relatività dell'autonomia. La risoluzione dei problemi crea altri problemi, e l'attività ordinatrice genera nuove aree di caos. Il progresso consiste innanzitutto nell'obsolescenza delle soluzioni di ieri.

L'orrore di mescolare rispecchia l'ossessione di separare. L'eccellenza locale e specialistica resa possibile dai moderni modi di procedere ha come unico fondamento - per quanto di encomiabile solidità - la pratica di separare. La struttura portante dell'intelletto moderno e della pratica moderna è l'opposizione, o più precisamente, la dicotomia. Le visioni intellettuali che producono immagini ad albero di progressiva biforcazione

riflettono e ispirano la pratica amministrativa di dividere e separare: a ogni biforcazione, cresce la distanza tra i discendenti del ceppo originario, senza legami orizzontali che rimedino all'isolamento.

La dicotomia è un esercizio di potere e al tempo stesso è la sua maschera. Sebbene non ci sia dicotomia che tenga senza il potere di distinguere ed emarginare, essa crea un'illusione di simmetria. La falsa simmetria del risultato nasconde l'asimmetria del potere che ne è la causa. La dicotomia rappresenta i suoi elementi come uguali e intercambiabili. Ma in realtà la sua stessa esistenza attesta la presenza di un potere differenziatore. È la differenziazione avallata dal potere che fa la differenza. Si dice che solo la differenza tra le unità dell'opposizione, e non le unità in sé, sia significativa. Pertanto sembra che il concepimento del significato avvenga nelle pratiche di potere capaci di creare differenza, ovvero di separare e mantenere le separazioni.

Nelle dicotomie cruciali per la pratica e la visione dell'ordine sociale, il potere differenziatore si nasconde di regola dietro a uno degli elementi dell'opposizione. Il secondo elemento non è che l'altro del primo, l'altro lato (quello degradato, represso, esiliato) e il prodotto del primo. L'anormalità è dunque l'altro della norma, la deviazione l'altro del rispetto della legge, la malattia è l'altro della salute, la barbarie l'altro della civiltà, l'animale l'altro dell'umano, la donna l'altro dell'uomo, lo straniero l'altro del nativo, il nemico l'altro dell'amico, «loro» è l'altro di «noi», la follia è l'altro della ragione, il forestiero l'altro del cittadino di uno stato, il profano l'altro dell'esperto. Ogni faccia della medaglia dipende dall'altra, ma la dipendenza non è simmetrica. La seconda faccia dipende dalla prima per il suo isolamento prestabilito e forzato. La prima dipende dalla seconda per la sua autoaffermazione.

La geometria è l'archetipo della mente moderna. La griglia è il suo motivo dominante (e dunque, possiamo dire che Mondrian è il suo artista più rappresentativo). Tassonomia, classificazione, inventari, cataloghi e statistiche sono strategie primarie della pratica moderna. La supremazia moderna sta nel potere di dividere, classificare e assegnare: nel pensiero, nella pratica, nella pratica del pensiero e nel pensiero della pratica. Paradossalmente, è per questa ragione che l'ambivalenza è la principale afflizione della modernità e la più angosciante tra le sue preoccupazioni. La geometria mostra come sarebbe il mondo se fosse geometrico. Ma il mondo non è geometrico, e non può essere compresso in griglie ispirate alla geometria.

Pertanto la produzione di rifiuti (e, di conseguenza, la preoccupazione del loro smaltimento) è moderna quanto la classificazione e la progettazione dell'ordine. Le erbacce sono i rifiuti del giardinaggio, le strade squallide i rifiuti dell'urbanistica, la dissidenza è il rifiuto prodotto dall'unità ideologica, l'eresia il rifiuto prodotto dall'ortodossia, l'estraneità è il rifiuto prodotto dalla costruzione dello stato-nazione. Sono rifiuti in quanto sfidano la classificazione e demoliscono l'ordine della griglia. Sono la mescolanza vietata di categorie che non devono mischiarsi. Si sono guadagnati la condanna a morte resistendo alla differenziazione. Il fatto che

non starebbero dall'altra parte della barricata se la barricata non fosse stata proprio costruita non sarebbe considerato come una difesa legittima dalla corte moderna. La corte è lì per preservare l'integrità delle barricate costruite.

Se la modernità ruota intorno alla produzione dell'ordine, l'ambivalenza è allora il rifiuto prodotto dalla modernità. Sia l'ordine che l'ambivalenza sono prodotti della pratica moderna; e nessuno dei due ha alcun sostegno, eccetto quello della pratica moderna (una pratica assidua e vigile). Entrambi partecipano della contingenza tipicamente moderna, ovvero della mancanza di fondamenti. Si può dire che l'ambivalenza sia la preoccupazione più genuina dell'epoca moderna, visto che, diversamente da altri nemici sconfitti e soggiogati, la sua forza cresce con ogni successo dei poteri moderni. L'attività ordinatrice spiega come ambivalenza il proprio fallimento.

I primi capitoli si concentreranno sui vari aspetti della moderna lotta all'ambivalenza, lotta che nel suo svolgimento, e in virtù della sua logica interna, diventa la fonte principale del fenomeno che intendeva soffocare. Poi, nei capitoli successivi, ricostruiremo come la modernità sia venuta gradualmente a patti con la differenza, e rifletteremo su che cosa significherebbe vivere in pace con l'ambivalenza.

Il libro comincia con il delineare lo scenario della moderna guerra all'ambivalenza, identificata con il caos e la mancanza di controllo, e per questo terrificante e destinata alla distruzione. Il primo capitolo esamina gli elementi del progetto moderno - ambizioni legislative della ragione filosofica, ambizioni «giardinieristiche» dello stato, ambizioni ordinatrici delle scienze applicate - che hanno interpretato come una minaccia la sottodeterminazione/ambivalenza/contingenza, e hanno fatto della sua eliminazione uno dei principali *foci immaginari* dell'ordine sociale.

Nel secondo e nel terzo capitolo gli aspetti logici e pratici della «costruzione dell'ordine» (classificazione e segregazione) sono considerati come l'origine della categoria notoriamente ambivalente dello straniero. Ci si chiede - e si risponde alla domanda - perché gli sforzi di eliminare questa categoria ambivalente producano ulteriore ambivalenza e si dimostrino alla fine controproducenti. Vengono inoltre esaminate e valutate le risposte di coloro che sono confinati nella posizione di ambivalenza. Ci si chiede - e si risponde alla domanda - perché nessuna delle strategie concepibili abbia possibilità di successo, e perché l'unico progetto realistico degli stranieri sia quello di abbracciare la loro condizione ambivalente, con tutte le sue conseguenze pratiche e filosofiche.

Il quarto e il quinto capitolo presentano uno studio analitico della moderna lotta all'ambivalenza e delle sue ripercussioni culturali impreviste, ma inevitabili. Il quarto capitolo si concentra sulle pressioni assimilatorie esercitate sugli ebrei europei, e in particolare tedeschi, sulle trappole interne dell'offerta di assimilazione e sulle reazioni ragionevoli, ma condannate al fallimento, dei suoi destinatari. Il quinto capitolo analizza alcune conseguenze culturali (e, come è venuto fuori in seguito, le più rilevanti) del progetto di assimilazione, deciso ad annientare l'ambivalenza e tuttavia reo

di generarne sempre di più: in particolare, la scoperta della sottodeterminazione/ambivalenza/contingenza come condizione umana permanente; o meglio, come la caratteristica più importante di questa condizione. Vengono riesaminate in questo contesto affermazioni di Kafka, Simmel, Freud, Derrida (e di altri pensatori meno noti, ma cruciali, come Sestov o Jabes). E viene tracciato il cammino che conduce da uno scenario sociale irrimediabilmente ambivalente all'autocostituzione della coscienza critica moderna e, in ultima analisi, del fenomeno chiamato «cultura postmoderna».

Il sesto capitolo esplora la difficile condizione contemporanea dell'ambivalenza: la sua privatizzazione. Nel momento in cui lo stato moderno abbandona le sue ambizioni «giardinieristiche» e la ragione filosofica opta per la modalità interpretativa piuttosto che per quella legislatrice, la rete delle competenze specialistiche, assistite e mediate dal mercato del consumo, subentra come scenario in cui gli individui devono affrontare da soli il problema dell'ambivalenza, nel corso dei loro tentativi privati di costruire se stessi: è la ricerca di una certezza documentata dall'approvazione sociale. Le conseguenze etiche e culturali dello scenario attuale vengono esaminate a fondo, e questo conduce al settimo capitolo, che cerca di tirare le somme della sconfitta storica della grande campagna moderna contro l'ambivalenza; in particolare, il capitolo prende in considerazione le conseguenze pratiche del vivere «senza fondamenti», ovvero in condizioni di contingenza riconosciuta. Seguendo lo spunto dato da Agnes Heller, si valuta la possibilità di trasformare la contingenza come fato in un destino abbracciato consapevolmente; e le prospettive annesse che la condizione postmoderna generi lotte tribali o solidarietà umana. L'intenzione del capitolo non è di imbarcarsi nell'impresa di una prognosi sociale - incerta come e giusto che sia all'interno di un contesto notoriamente contingente -, bensì quella di stabilire un'agenda per la discussione delle problematiche politiche e morali dell'era postmoderna.

Qualsiasi lettore noterà senz'altro che il problema centrale del libro è saldamente ancorato alle affermazioni articolate per la prima volta da Theodor Adorno e Max Horkheimer nella loro critica all'Illuminismo (e, per suo tramite, alla civiltà moderna). Essi furono i primi a dichiarare a gran voce che «l'Illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata [...] Non ha da esserci più nulla fuori, poiché la semplice idea di un fuori è la fonte genuina dell'angoscia»; che ciò che gli uomini moderni «vogliono apprendere dalla natura, e come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga. Privi di riguardi verso se stesso, l'Illuminismo ha bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza. Solo il pensiero che fa violenza a se stesso è abbastanza duro per infrangere i miti» [10]. Questo libro tenta di avvolgere di carne storica e sociologica lo scheletro della «dialettica dell'Illuminismo». Ma si spinge anche oltre le affermazioni di Adorno e Horkheimer. Suggerisce che l'Illuminismo, dopo tutto, abbia clamorosamente fallito nel suo sforzo di «bruciare anche l'ultimo resto della propria autocoscienza» (e proprio l'opera di Adorno e Horkheimer è sicuramente una delle tante prove

evidenti di questo fallimento) e che il pensiero volto a infrangere i miti (che l'Illuminismo ha potuto solo rafforzare invece che emarginare) si sia dimostrato non tanto autodistruttivo, quanto distruttivo della cieca arroganza, dell'arbitrarietà e dei sogni legislatori del progetto moderno.

Capitolo primo. Lo scandalo dell'ambivalenza

Il pericolo di una catastrofe per l'ideale baconiano del dominio sulla natura a opera della tecnica scientifica è insito quindi nella grandezza del suo successo.

Hans Jonas, *Il principio responsabilità*

Nel corso del mio studio sulle possibili interpretazioni dell'Olocausto (come di altri casi di moderno genocidio) [01] sono stato colpito dall'evidenza che le conseguenze teoriche che deriverebbero da una scrupolosa analisi del caso raramente vengono analizzate fino in fondo, e difficilmente sono accettate senza resistenza: sembra troppo drastica e radicale la revisione che esse impongono all'autocoscienza della nostra civiltà.

La resistenza ad accettare la lezione contenuta nell'Olocausto si manifesta in primo luogo nei molteplici tentativi di renderlo esotico o marginalizzarlo come episodio unico nella storia. Il più comune tra questi tentativi è l'interpretazione dell'Olocausto come affare specificamente ebraico, ovvero come il culmine di una lunga storia di giudeofobia che affonda le sue radici nell'antichità, o tutt'al più come il risultato della sua forma moderna, l'antisemitismo nella sua versione razzista. Quest'interpretazione trascura un'essenziale discontinuità tra le esplosioni, anche le più violente, di giudeofobia premoderna e la meticolosa pianificazione e messa in atto dell'operazione chiamata Olocausto; sorvola inoltre sul fatto che - come ha fatto notare Hannah Arendt molto tempo fa - solo la scelta delle vittime, e non la natura del crimine, si può far derivare dalla storia dell'antisemitismo; e anzi, annulla le questioni cruciali della natura del crimine nel problema dei tratti unici degli ebrei o dei rapporti tra ebrei e gentili.

Per «rendere esotico» l'Olocausto viene dispiegata anche un'altra strategia: si tenta di interpretarlo come un affare specificamente tedesco (o nel migliore dei casi, come un affare riguardante anche altre nazioni, ancora più distanti ed eccentriche, alle cui latenti ma innate tendenze omicide fu

dato libero corso dai sovrani tedeschi). Si sente parlare dell'opera di civilizzazione incompiuta, del processo di liberalizzazione andato storto, di un ramo particolarmente malato del pensiero nazionale che infettò le menti dei cittadini, delle umilianti vicende della storia recente, persino della peculiare perfidia e malizia di un pugno di cospiratori; ma quasi mai si sente parlare di ciò che faceva diventare poetici i redattori del «Times», di «Le Figaro» e di altri stimatissimi organi dell'opinione illuminata, quando descrivevano malinconicamente la Germania degli anni trenta come modello di stato civile, di prosperità, di pace sociale, di obbedienza e cooperazione sindacale, di ordine pubblico. In sostanza, come esempio da seguire per le deboli democrazie europee, per il tasso di criminalità in rapido calo, per la quasi totale eliminazione della violenza dalle strade (escludendo gli effimeri eccessi del periodo della luna di miele nazista e, naturalmente, l'episodio della Notte dei cristalli), per la pace industriale, la sicurezza e la tranquillità della vita quotidiana.

La principale strategia che si aspira a mettere in atto, marginalizzando il crimine e simultaneamente scagionando la modernità, è quella di interpretare l'Olocausto come l'esplosione del tutto eccezionale di forze premoderne (barbariche e irrazionali), non domate a sufficienza o represses in modo inefficace nella modernizzazione (presumibilmente fiacca o imperfetta) della Germania. Ci si può aspettare che questa strategia sia la forma di autodifesa preferita della modernità: dopo tutto, essa riafferma e rafforza indirettamente il mito eziologico della civiltà moderna come trionfo della ragione sulle passioni, nonché il suo corollario, ovvero la convinzione che questo trionfo abbia segnato un inequivocabile passo avanti nell'evoluzione storica della moralità pubblica. Questa strategia è anche facile da mettere in atto. Va a nozze con l'abitudine consolidata (sostenuta energicamente dalla moderna cultura scientifica, ma innanzitutto radicata nel prolungato dominio militare, economico e politico della parte moderna del globo sul resto del mondo) di bollare automaticamente tutti i modi di vivere alternativi, e in particolare tutte le critiche alle virtù moderne, come derivanti da posizioni premoderne, irrazionali e barbariche, e pertanto indegni di seria considerazione: esempi della medesima classe di fenomeni che la civiltà moderna ha giurato di confinare e distruggere. Come scriveva quarant'anni fa Ernst Gellner con la sua consueta concisione e semplicità, «se una dottrina è in conflitto con l'accettazione della superiorità delle società scientifico-industriali sulle altre, allora è davvero fuori moda» [02].

Il sogno della ragione legislatrice

Durante l'epoca moderna, la ragione legislatrice dei filosofi si è ben accordata con le fin troppo materiali pratiche degli stati. Lo stato moderno è nato come una forza missionaria, che promuove crociate e fa proseliti, decisa a sottoporre a un'attenta rassegna le popolazioni sotto il suo dominio, per trasformarle in una società ordinata, conforme ai precetti della

ragione. Una società progettata secondo ragione era la *causa finalis* dichiarata dello stato moderno. Lo stato moderno era uno stato giardiniere. Il suo approccio era quello di un giardiniere. Era uno stato che delegittimava la condizione presente (selvaggia e incolta) della popolazione e smantellava i meccanismi di riproduzione e di autobilanciamento esistenti. E li sostituiva con meccanismi creati ad hoc, volti a dirigere il cambiamento in direzione di un disegno razionale. Il disegno, che si presumeva dettato dall'autorità suprema e indiscutibile della Ragione, forniva i criteri per valutare la realtà contemporanea. Questi criteri dividevano in due la popolazione: da un lato le piante utili, la cui crescita e diffusione andavano amorevolmente incoraggiate, e dall'altro le erbacce, da rimuovere o estirpare. Davano importanza alle esigenze delle piante utili (in quanto determinate dal disegno del giardiniere) e negavano il loro sostegno a quelle che erano state dichiarate erbacce. Assegnavano a entrambe le categorie il ruolo di oggetti dell'azione, negando a entrambe i diritti degli agenti autodeterminanti.

Il filosofo, insisteva Kant nella Critica della ragion pura, «non è un artista della ragione ma è il legislatore della ragione umana» [03]. Il compito della ragione, di cui il filosofo si fa supremo portavoce, è di istituire «un tribunale che la garantisca nelle sue giuste pretese, e che al contrario possa liquidare tutte le sue infondate presunzioni, non con un atto di forza, ma secondo le sue leggi eterne e immutabili» (p. 11). L'idea della «legislazione» del filosofo «la si trova dappertutto, in ogni ragione umana», e perciò «noi ci atterremo soltanto a quest'ultima e determineremo più precisamente che tipo di unità sistematica sia prescritta dalla filosofia, sulla base di questo concetto cosmico, dal punto di vista dei fini» (*teleologia rationis humanae*) (p. 1179).

La filosofia non può che fungere da potere legislativo; il compito della buona filosofia, del giusto tipo di metafisica è quello di servire coloro che pretendono che «una conoscenza concernente tutti gli uomini debba superare l'intelletto comune» (p. 1167). «Sotto il governo della ragione le nostre conoscenze non possono assolutamente costituire una rapsodia, bensì devono costituire un sistema» (p. 1169). La conoscenza che può davvero superare l'intelletto comune, composto da mere opinioni e credenze (opinione: giudizio insufficiente sia a livello soggettivo che oggettivo; credenza -, la più infida forma di giudizio, «riconosciuto come oggettivamente insufficiente», eppure soggettivamente accettato come convincente [p. 1155]), può e deve «essere scoperta» solo dai filosofi (p. 1167). Nell'adempiere a questo compito, la metafisica diventa «il compimento di ogni cultura della ragione umana» (p. 1193), elevando quella ragione dallo stato grezzo e sregolato in cui è data dalla natura, al livello di sistema ordinato. La metafisica è chiamata a coltivare l'armonica perfezione del pensiero, e ciò le conferisce piuttosto la dignità e il prestigio che appartengono all'ufficio del censore, quello che assicura l'ordine e l'accordo universale, e addirittura il benessere della comunità scientifica, e impedisce che le elaborazioni coraggiose e feconde degli scienziati si allontanino dal loro fine principale, che è la felicità universale (p. 1193).

Giudicare sulle questioni della felicità umana è prerogativa, e dovere, del filosofo. Qui Kant non fa che riallacciarsi alla secolare tradizione dei sapienti, che ha origine almeno con Platone. Nel settimo libro della Repubblica, Socrate raccomanda a Glaucone che, una volta visitato il regno della «vera filosofia», e dopo essersi elevato fino «al mondo dell'essere» («si tratta [...] di volgere l'anima da un giorno tenebroso a un giorno vero»), dovrà tornare da coloro che non l'hanno seguito nella sua spedizione. (I saggi che non tornano mai dalla loro scappatella nel mondo delle verità eterne sono nel torto come gli uomini e le donne ordinari che non si sono mai imbarcati in un tale viaggio; in più, sono colpevoli del reato di perdita di un'opportunità e inadempimento di un compito). Allora vedrà «infinitamente meglio di quelli laggiù», e questo vantaggio gli darà il diritto e l'obbligo di emettere giudizi e imporre l'obbedienza alla verità. Bisogna proclamare il compito del filosofo: «curare e custodire gli altri».

È dunque compito nostro [...] proprio dei fondatori, quello di costringere le migliori nature ad accostarsi a quella disciplina che prima abbiamo definita la massima, vedere il bene e fare quell'ascesa. E quando sono salite e l'hanno visto pienamente, non dobbiamo permettere loro ciò che si permette ora [04].

«È da credere che la verità [...] possa essere trovata da pochi piuttosto che da molti», dichiara Cartesio nell'enunciare la terza delle Regole per la guida dell'intelligenza [05]. Conoscere la verità, conoscerla con una certezza tale da poter opporre resistenza alle correnti contrarie della volgare esperienza e restare immuni alle tentazioni degli interessi ristretti e parziali, è esattamente la qualità che separa i pochi dai più, elevandoli al di sopra della massa. Emanare e far rispettare le leggi della ragione è il fardello di quei pochi, i conoscitori della verità, i filosofi. Essi sono chiamati ad adempiere al compito senza il quale mai si realizzerebbe la felicità dei più. Il compito richiederebbe a volte un maestro benevolo e clemente; altre volte esigerebbe la mano ferma di un guardiano severo e inflessibile. Qualsiasi azione il filosofo sia costretto a compiere, un elemento rimarrà - e non può che rimanere - costante: la sua prerogativa indiscussa di decidere tra il vero e il falso, il bene e il male, il giusto e lo sbagliato; e dunque la sua licenza di giudicare e la sua autorità di imporre l'obbedienza al suo giudizio. Kant non aveva dubbi circa la natura del compito; per spiegarlo traeva generosamente le sue metafore dal vocabolario del potere. La metafisica era la «regina», il cui «governo», se amministrato da dogmatici, poteva trasformarsi in dispotismo, ma rimaneva tuttavia indispensabile per tenere sotto controllo «le specie di nomadi che detestano ogni durevole coltivazione del terreno» e dunque rompono «di tanto in tanto l'unificazione civile» (*Critica della ragion pura*, pp. 7-9). Il servizio specifico che la metafisica è chiamata a rendere è la critica della ragione:

Disconoscere un'utilità positiva a questo servizio della critica, sarebbe come dire che la polizia non arreca alcun vantaggio positivo, per il fatto che la sua principale occupazione è quella di impedire la violenza che dei cittadini abbiano a temere da parte di altri cittadini, così che ognuno possa occuparsi con tranquillità e sicurezza dei propri affari (p. 45).

Si potrebbe essere tentati di sminuire questi o altri simili argomenti tratti dalla retorica del potere come parte prevedibile di ogni discorso *protrettico*: l'abituale preambolo encomiastico che nei trattati filosofici mirava a ingraziare il tema ai futuri lettori, e in particolare a quelli potenti e facoltosi. E tuttavia il processo alla ragione legislatrice era indirizzato a una speciale categoria di lettori, e pertanto il linguaggio in cui era formulata la richiesta di attenzione e di favore era un linguaggio familiare a un lettore del genere, e in sintonia con le sue preoccupazioni. Questo lettore era innanzitutto il governante del momento, il despota a cui ci si avvicinava offrendogli l'illuminazione, ovvero un mezzo per realizzare in modo più efficace quella cosa che lui dichiarava di volere. Come i governanti della terra, la filosofia critica si preparava a «troncare alla radice». I nemici che la filosofia era particolarmente incline a pugnalarlo e soggiogare erano coloro che appartenevano alle scuole dogmatiche del materialismo, del fatalismo, dell'ateismo, del libero pensiero, del fanatismo e della superstizione, che sono «dannosi per tutti quanti». Bisognava dimostrare che questi avversari costituiscono una minaccia sia per l'ordine profano che per quello intellettuale; che il loro annientamento è in sintonia con l'interesse di poteri che siano della stessa portata, com'è consono a quelli della filosofia critica; e che perciò il compito dei legislatori del re coincide con lo scopo della ragione legislatrice.

Se i governi ritengono giusto occuparsi degli affari dei dotti, allora sarebbe molto più conforme alla loro saggia sollecitudine per le scienze, come pure per gli uomini, se essi favorissero la libertà di una critica, con la quale soltanto si può portare su di una base sicura ciò che la ragione elabora, invece di sostenere il ridicolo dispotismo delle scuole, le quali gridano forte al pericolo pubblico se vengono strappate le loro ragnatele, delle quali però il pubblico non ha mai avuto notizia, e della cui perdita dunque esso non si potrà mai accorgere (pp. 55-57).

E tuttavia, le metafore scelte da Kant andavano oltre la mera considerazione di convenienza nel ricercare l'appoggio dei sovrani. C'era una genuina affinità tra le ambizioni legislative della filosofia critica e gli intenti organizzativi del nascente stato moderno; proprio come c'era una genuina simmetria tra il groviglio di consolidati provincialismi che lo stato moderno doveva sradicare per affermare la sua suprema e incontrastata sovranità, e lo strepito cacofonico di scuole dogmatiche che dovevano essere messe a tacere in modo tale che si potesse udire la voce della ragione universale ed eterna (che era dunque una e indiscussa: «alla posterità non resti altro che ordinare tutto quanto, secondo le sue intenzioni, in forma didattica e senza poter dunque minimamente accrescere il suo contenuto» [pp. 19-21]) e si potesse apprezzare la sua «certezza apodittica» (p. 15). I governanti e i filosofi moderni erano innanzitutto legislatori -, trovarono il caos, e si proposero di domarlo e sostituirlo con l'ordine. Le forme d'ordine che volevano introdurre erano per definizione artificiali, e come tali dovevano basarsi su disegni che facessero appello a leggi che richiedevano la ratifica della sola ragione, e in questo stesso modo delegittimavano ogni opposizione. Le ambizioni pianificatrici dei governanti e dei filosofi

moderni erano fatte le une per le altre e, nella buona e nella cattiva sorte, erano destinate a rimanere unite in pace o in guerra. Come tutti i matrimoni tra coniugi simili più che complementari, anche questo era destinato ad assaggiare le delizie della passione reciproca insieme ai tormenti di una rivalità spinta all'estremo.

Assicurare la supremazia a un ordine artificiale e pianificato è un compito a due facce. Richiede l'unità e integrità del regno e la sicurezza dei suoi confini. Entrambe le facce convergono in un unico sforzo, quello di separare il «dentro» dal «fuori». Niente di ciò che resta dentro può essere estraneo al disegno totale o mantenere un'autonomia di fronte alle disposizioni universali dell'ordine (valide per «chiunque, solo che possieda la ragione» [p. 1153]). Perché la «ragion pura speculativa» possiede «una vera e propria articolazione strutturale, nella quale tutto è organico, vale a dire il tutto è per la singola parte, e ogni singola parte è per il tutto, di modo che anche la più piccola imperfezione, sia essa un difetto (un errore) o una mancanza, deve risultare necessariamente nell'uso» (p. 59): proprio come nel caso della ragione politica dello stato. Sia nel regno intellettuale che in quello della politica, l'ordine deve essere esclusivo e al tempo stesso comprensivo. Le due facce si fondono dunque in un compito unico: quello di precisare e segnare chiaramente il confine della «struttura organica», il che significa «escludere il mezzo», reprimere o eliminare tutto ciò che è ambiguo, tutto ciò che siede a cavalcioni sulla barricata, compromettendo così la vitale distinzione tra dentro e fuori. Costruire e mantenere l'ordine significa farsi degli amici e combattere i nemici. Innanzitutto, però, significa epurare l'ambivalenza.

Nel regno della politica, epurare l'ambivalenza significa segregare o esiliare gli estranei, autorizzare alcuni poteri locali e dichiarare illegali quelli non autorizzati, colmare le «lacune della legge». Nel regno intellettuale, epurare l'ambivalenza significa prima di tutto delegittimare tutte le sfere di conoscenza che siano filosoficamente incontrollate o incontrollabili. più di ogni altra cosa, significa screditare e invalidare l'«intelletto comune», sia esso sotto forma di «mere credenze», «pregiudizi», «superstizioni» o semplici manifestazioni di «ignoranza». A coronare la sua sferzante requisitoria contro la metafisica dogmatica del tempo, Kant adduceva l'argomento che «quella presunta regina» era figlia della «plebaglia dell'esperienza comune» (p. 9). Il dovere della filosofia che Kant si propose di stabilire era, al contrario, quello di «eliminare l'inganno nato da un malinteso, anche se con ciò si dovesse distruggere un'illusione ancora tanto apprezzata e tanto amata» (p. 13). In una filosofia del genere, non è «permesso in alcun modo di opinare» (p. 15). I giudizi ammessi nel tribunale filosofico della ragione sono necessari e recano in sé una «vera e rigorosa universalità» (p. 71), ossia non ammettono competizione e non lasciano fuori niente che possa rivendicare un qualsiasi riconoscimento di autorità. Per Baruch Spinoza l'unica conoscenza degna di questo nome è una conoscenza certa, assoluta e *sub specie aeternitatis*. Spinoza divideva le idee in categorie rigorosamente separate (che non lasciavano spazio per il «caso medio»), quelle che costituiscono la conoscenza e quelle false; a queste ultime fu recisamente

negato ogni valore, e furono ridotte a pura negatività, ovvero all'assenza di conoscenza. («Le idee false e finte non hanno nulla di positivo [...] per cui si dicono false o finte; ma si considerano tali per solo difetto di conoscenza») [06]. Dal punto di vista di Kant il filosofo speculativo è «l'esclusivo depositario di una scienza che serve al pubblico, anche se quest'ultimo non lo sa» (Ragion pura, p. 55): la pubblica consapevolezza di ricevere beneficio è irrilevante per la validità dei benefici; è la garanzia del filosofo che conta. Kant ribadisce: «Nei giudizi che derivano dalla ragion pura, non è assolutamente permesso opinare [...] poiché i fondamenti soggettivi del ritenere vero - come sono quelli che possono produrre la fede - non riscuotono alcuna approvazione nelle questioni speculative» (p. 1157). Cartesio sarebbe perfettamente d'accordo: «Un uomo che cerca di elevare la sua conoscenza al di là del comune, deve aver vergogna di trarre delle occasioni di dubbio dalle forme e dai termini di parlare del volgo» (Seconda meditazione) [07], intuizione e deduzione, impiegate sistematicamente dai filosofi, «sono vie certissime alla scienza, né se ne debbono ammettere di più in rispetto all'intelligenza, ma tutte le altre sono da respingere come sospette e soggette a errori e pericolose» (Regola terza), «respingiamo tutte le cognizioni soltanto probabili e giudichiamo che non si deve prestar fede se non a quelle perfettamente note e delle quali non si può dubitare» (Regola seconda) [08].

Queste sono, a grandi linee, le caratteristiche principali di quella che Richard Rorty avrebbe definito filosofia fondazionale, attribuendo per primi a Kant, Cartesio e Locke la responsabilità congiunta di aver imposto questo modello per i successivi duecento anni di storia della filosofia [09]. Come ho spiegato in precedenza, questa filosofia fondazionale aveva il suo correlato in quella che potrebbe essere definita politica fondazionale del nascente stato moderno; c'era un'impressionante simmetria tra le ambizioni dichiarate e le strategie messe in atto, come anche un'ossessione simile per la questione della sovranità del potere legislativo espresso come principio di universalità dei precetti legali o filosofici.

Kant, Cartesio e Locke (come Bacone prima di loro) erano mossi dal sogno di un'umanità sovrana (ovvero, collettivamente libera da vincoli), l'unica condizione in cui, secondo loro, la dignità umana poteva essere rispettata e preservata. La loro preoccupazione dichiarata e soggettivamente genuina era la sovranità della persona umana; era in nome di questa sovranità che desideravano elevare la Ragione alla carica di supremo legislatore. E tuttavia c'era una certa *Wahlverwandschaft* (affinità elettiva) tra la strategia della ragione legislatrice e la pratica del potere statale, incline a imporre un ordine pianificato su una realtà ostinatamente ribelle. Incurante degli scopi consapevoli dei pensatori, la ragione legislatrice della filosofia moderna e in generale della moderna mentalità scientifica era in sintonia con i compiti pratici stabiliti dallo stato moderno. Le due attività si mandavano reciproci segnali, si donavano reciproco vigore, e rafforzavano la credibilità e la fiducia reciproche. Come l'aspirante despota necessitava della conferma della validità universale delle sue intenzioni particolari, così la ragione legislatrice non poteva respingere con facilità la tentazione di

ammaestrare, ovvero di illuminare il despota per il ruolo di suo esecutore.

La pratica dello stato giardiniere

Alle soglie dell'era moderna Federico il Grande, certamente il sovrano che più si avvicinò all'ideale coltivato dai *philosophes* di despota illuminato, e in effetti destinatario preferenziale dei loro programmi, fissò il tono delle ambizioni di ingegneria sociale del nuovo stato:

Mi infastidisce vedere quanto disturbo ci prendiamo per coltivare ananas, banane e altre piante esotiche in questo clima ostile, e poi ci curiamo così poco della razza umana. Qualsiasi cosa dica la gente, un essere umano è più prezioso di tutti gli ananas del mondo. È questa la pianta che dobbiamo coltivare e selezionare, e merita tutto il nostro disturbo e la nostra cura, perché è ornamento e gloria della patria.

Se Federico il Grande si limitava solo a manifestare il suo ardente desiderio di assorbire la lezione dell'Illuminismo, almeno alcuni tra i suoi successori fecero del loro meglio per «trasformare la filosofia in una forza materiale» e trattare dunque gli esseri umani come banane e ananas, impiegando a questo scopo le risorse tecnologiche senza precedenti e le capacità gestionali offerte dallo stato moderno. E presero dunque alla lettera il precetto di coltivare, che per Federico non poteva essere altro che una malinconica metafora. Nel 1930 Richard Walther Darré, futuro ministro nazista dell'agricoltura, scrisse:

Chi in un giardino lascia le piante a se stesse, presto scoprirà con sua grande sorpresa che il giardino è invaso dalle erbacce e che anche il carattere sostanziale delle piante è cambiato. Se pertanto il giardino deve continuare a essere terreno di selezione delle piante o, in altre parole, se deve sollevarsi al di sopra della dura legge delle forze naturali, allora è necessaria la volontà plasmatrice di un giardiniere; un giardiniere che, creando condizioni adatte per la crescita o tenendo lontani gli influssi nocivi, o facendo entrambe le cose, curi con sollecitudine ciò che ha bisogno di essere curato, ed elimini senza pietà le erbacce che priverebbero del nutrimento, dell'aria, della luce e del sole le piante migliori [...] Cominciamo dunque a renderci conto che i problemi di selezione non sono irrilevanti per il pensiero politico, bensì devono essere al centro di ogni considerazione [...] Dobbiamo anzi affermare che un popolo può raggiungere il suo equilibrio spirituale e morale solo se al cuore stesso della sua cultura c'è un programma ben concepito di selezione razziale [10].

Nel 1934 il biologo di fama mondiale Erwin Bauer, insignito di molte onorificenze scientifiche e allora direttore dell'Istituto Kaiser Wilhelm per la ricerca sull'allevamento selettivo, fu ancora più specifico:

Ogni contadino sa che se macella i migliori esemplari dei suoi animali domestici senza permettere loro di procreare, continuando invece a selezionare individui inferiori, le sue razze degenereranno senza speranza. È un errore che nessun contadino commetterebbe con i suoi animali e con le piante che coltiva, eppure tra di noi lasciamo che venga commesso in larga misura. Per compensare la

nostra indigenza di oggi, dobbiamo impedire a questi elementi inferiori di procreare. Una semplice operazione che si esegue in pochi minuti lo rende possibile senza ulteriori indugi [...] Nessuno approva più di me le nuove leggi sulla sterilizzazione, ma non posso smettere di ripetere che sono solo l'inizio.

E così gli fece eco il suo erudito collega Martin Stammer nel 1935:

L'estinzione e la selezione sono i due poli attorno ai quali ruota tutta la coltivazione della razza [...] L'estinzione e la distruzione biologica dei tratti ereditari inferiori mediante sterilizzazione, nonché la repressione quantitativa dei malati e degli indesiderabili [...] Il [...] compito è e quello di salvaguardare la popolazione dall'invasione delle erbacce [11].

Presto la metafora medica unì le forze con quella tradizionale presa dal giardinaggio per sottolineare le ambizioni dello stato, ormai fermamente deciso a sostituire i meccanismi incontrollati e spontanei della società con un programma ben definito e posto sotto il controllo statale. E così nel giugno del 1940 il professor Konrad Lorenz, uno dei più eminenti e acclamati zoologi di fama mondiale e vincitore del Nobel nel 1973, dichiarò:

Dall'ampia analogia biologica della relazione tra soma e crescita neoplastica da una parte, e di una popolazione con i suoi membri divenuti casualmente asociali dall'altra, si hanno notevoli parallelismi per quanto riguarda le misure terapeutiche [...] Ogni tentativo di reinserimento degli elementi usciti dall'insieme è disperato. Per fortuna la loro eliminazione è per il medico popolare più facile, e per l'organismo sopraindividuale meno pericolosa, che non l'operazione del chirurgo per il corpo individuale [12].

Mi si permetta di sottolineare che nessuna delle succitate affermazioni aveva una ragione ideologica; in particolare, nessuna di esse era specificamente diretta contro gli ebrei, né scaturiva prevalentemente da sentimenti antisemiti. (In effetti c'era un certo numero di ebrei tra gli accademici che più a gran voce predicavano l'impiego, nell'ingegneria sociale, di tecniche prese dal giardinaggio e dalla medicina. Per esempio, ancora nel 1935, e poco prima di essere licenziato per le sue origini ebraiche, il noto psichiatra Franz Kallmann consigliava la sterilizzazione obbligatoria dei portatori sani ma eterozigoti del «gene anomalo della schizofrenia». Poiché il piano di Kallmann avrebbe richiesto la sterilizzazione di non meno del diciotto per cento della popolazione totale, il suo zelo dovette essere tenuto a freno dai colleghi ariani). Gli scienziati che cito erano mossi unicamente da una genuina e incontestabile comprensione del ruolo e della missione della scienza, e dal senso del dovere verso la visione di una buona società, una società sana, una società ordinata. In particolare, erano guidati dalla convinzione tipicamente moderna, ben poco eccentrica, che il cammino verso quella società passasse attraverso il definitivo soggiogamento delle forze naturali intrinsecamente caotiche e l'esecuzione sistematica, e spietata se necessario, di un piano razionale e concepito scientificamente. Era evidente che gli ebrei, con la loro dichiarata insubordinazione e anarchia, fossero una delle tante erbacce che abitavano il

terreno destinato a diventare il giardino accuratamente progettato del futuro. Ma c'erano anche altre erbacce: i portatori di malattie congenite, i ritardati mentali, gli individui affetti da malformazioni fisiche. E c'erano anche piante che si trasformavano in erbacce semplicemente perché una ragione superiore richiedeva che la terra che occupavano diventasse il giardino di qualcun altro.

I casi più estremi e meglio documentati di «ingegneria sociale» globale della storia moderna (quelli presieduti da Hitler e Stalin), nonostante tutte le atrocità che li accompagnarono, non furono esplosioni di una barbarie non ancora del tutto annientata dal nuovo ordine razionale della civiltà, né il prezzo da pagare per delle utopie estranee allo spirito della modernità. Al contrario, furono figli legittimi dello spirito moderno, ovvero di quella smania - che fu senz'altro la caratteristica più eminente dell'epoca moderna - di favorire e accelerare l'avanzamento dell'umanità verso la perfezione; di quel «punto di vista ottimistico, secondo il quale, di fronte ai progressi della scienza e dell'industria, non vi sarebbero limiti teorici alle possibilità di un intervento educativo e ordinatore nella vita quotidiana»; della «fiducia nella possibilità di una definitiva soluzione scientifica delle contraddizioni storiche». La visione nazista di una società armonica, ordinata e libera da deviazioni traeva la sua legittimità e attrattiva da concezioni e credenze del genere già saldamente radicate nell'immaginario collettivo durante il secolo e mezzo successivo all'Illuminismo, un periodo storico impregnato di propaganda scienziata e che ostentava a dismisura la potenza miracolosa della tecnologia moderna. Né la visione nazista né quella comunista stridevano con la spudorata sicurezza di sé e la tracotanza della modernità; semplicemente si offrivano di fare meglio ciò che gli altri poteri moderni sognavano solo, o forse tentavano anche di realizzare, ma senza riuscirci:

Non possiamo dimenticare che il razzismo fascista proponeva un modello di riassetto sociale fondato su un «nuovo ordine». Questo modello si basava sulla espunzione, motivata con ragioni di tipo razziale, di tutti coloro che si scostavano dalla norma: giovani ribelli, operai negligenti, individui «asociali», prostitute, omosessuali, persone prive di capacità produttive, portatori di handicap. L'eugenetica nazista (quindi la selezione in base al «valore» del patrimonio genetico ereditario) non si limitava alla sterilizzazione o all'eutanasia praticate su chi era ritenuto biologicamente privo di valore, e alla formazione di nuove leve solo nel caso di individui «validi»; essa forniva anche criteri che miravano a ottenere standard comportamentali e produttivi dal resto della popolazione.

In effetti, dobbiamo essere d'accordo con Detlev Peukert sul fatto che il nazionalsocialismo non fece che spingere «alle estreme conseguenze la fede utopica in una definitiva soluzione "scientifica" dei problemi sociali» [13]. Furono di Hitler la determinazione e la libertà di andare «fino in fondo» e arrivare all'estremo, ma la logica era costruita, legittimata e fornita dallo spirito moderno.

Una volta stabilibile le questioni della desiderabilità dell'ordine e del dovere dei governanti di amministrare la sua introduzione, il resto era un fatto di freddo calcolo di costi ed effetti: anche in quest'arte si distinse lo spirito moderno. Di nuovo, i nazisti non possono affatto rivendicare il merito di averla inventata e codificata. Ogni singola regola di quest'arte è stata stabilita molto prima che l'apparizione di un ebreo in caftano in una strada di Vienna accendesse nel giovane Hitler l'ansia per la purezza dell'ordine del mondo.

Come ha scoperto e dimostrato Daniel Gasman, «uno dei primi, se non proprio il primo programma generale che incarnò i principi del nazionalsocialismo in Germania nacque nel contesto di un movimento che si gloriava della sua ideologia scientifica e della sua moderna visione del mondo». Il movimento a cui Gasman si riferisce era la famosa «Società monista», guidata da uno dei più influenti scienziati del XIX secolo, Ernst Haeckel, che vantava impeccabili credenziali scientifiche e il consenso universale del mondo accademico del suo tempo, e ancora oggi è molto stimato per i suoi eccezionali contributi alla promozione e alla popolarizzazione dell'autorità della scienza moderna. Per molti contemporanei, «se esisteva un'organizzazione che realmente esprimeva l'anima moderna, questa era la Lega monista tedesca di Haeckel, con il suo spirito e il suo programma radicalmente scientifici e positivisti». Una delle figure più di spicco della Lega, il dottor Schallmayer, ammonì i tedeschi che qualsiasi politica che trattasse con leggerezza e negligenza le risorse ereditarie della nazione doveva essere combattuta come nociva e pericolosa. Lo stesso Haeckel doveva trarre le conclusioni logiche: «Con l'eliminazione indiscriminata di tutti i criminali incorreggibili, non solo si renderebbe più facile la lotta per l'esistenza tra le parti migliori dell'umanità, ma si metterebbe in atto anche un vantaggioso processo artificiale di selezione, togliendo a quei reietti degeneri la possibilità di trasmettere le loro caratteristiche nocive». Man mano che il flusso di «geni cattivi» si riduce grazie alla combinazione di misure «scientifiche» di eliminazione fisica e manipolazione riproduttiva, la nazione calcolerà i suoi benefici: «riduzione dei costi giudiziari e carcerari, e delle spese per i poveri» [14].

Mezzo secolo dopo la Germania acquisì un governo determinato a mettere in pratica i consigli della scienza. Provocando probabilmente i sussulti d'orrore del pubblico, nel 1935 il Führer della Lega dei medici nazionalsocialisti informò il congresso del partito che «si spende più di un miliardo di marchi per gli individui geneticamente disabili; paragonateli, per contro, ai settecentosettantasei milioni spesi per le forze di polizia, o ai settecentotredici milioni spesi per l'amministrazione locale, e vi renderete conto del fardello e dell'ingiustizia inaudita che gravano così sui membri normali e sani della popolazione». Le cifre si appoggiavano su ineccepibili metodi statistici di cui qualsiasi istituto scientifico sarebbe stato orgoglioso. Il calcolo era preciso e scrupoloso, e i risultati erano avvolti da un'aura di rispettabilità scientifica: nel 1933 lo stato prussiano spendeva centoventicinque marchi per ogni *Normalvolksschüler* (alunno normale), contro i cinquecento-settantatre spesi per ogni *Hilfsschüler* (alunno

ritardato), i novecentocinquanta per ogni *bildungsfähige Geisteskrank* (malato di mente educabile) e i millecinquecento marchi per ogni *blinder taubgeborenen Schüler* (alunno cieco o sordo dalla nascita) [15]. I dati non richiedevano commenti. La ragione moderna si inchinava ai fatti: il problema era stato chiaramente enunciato, restava solo da trovare la giusta soluzione tecnologica.

Le ambizioni di giardinaggio, selezione e chirurgia non erano affatto specifiche della Germania. Persino quella che si può considerare a posteriori come l'espressione più sinistra delle grandiose ambizioni di ingegneria sociale - l'eugenetica, ovvero la «scienza dell'ereditarietà umana e l'arte della coltivazione selettiva di esseri umani» - ebbe origine fuori dalla Germania. Molto prima che Hitler e i suoi seguaci mettessero insieme la loro visione del Reich millenario, già godeva del prestigio e del rispetto internazionali che una scienza progredita e piena di risorse si sarebbe aspettata di ottenere. Nientemeno che l'eminente direttore del Cold Spring Harbor Laboratory di New York, il professor Charles Benedict Davenport, diede pubblicamente il suo appoggio e la sua benedizione al professor Eugen Fischer, massimo esperto di coltivazione selettiva di animali umani, nominandolo suo successore come presidente della Federazione internazionale delle organizzazioni eugenetiche [16]. Il grandioso progetto tedesco di collocare su base scientifica la riproduzione della società, e di annientare le forze fino ad allora indomite (e dunque casuali) dell'ereditarietà e della selezione, non fu altro che un'espressione estrema delle ambizioni universali intrinseche della mentalità moderna; e anzi, costituì una parte relativamente piccola di una totalità molto più ampia. Meritò la sua terribile fama non per la sua unicità, bensì perché, diversamente da altri slanci del genere, questo raggiunse effettivamente il suo scopo: fu messo in pratica con l'aiuto delle risorse tecnologiche e organizzative che erano a disposizione di una società moderna tutta mobilitata dal potere indiscusso di uno stato centralizzato.

Coloro che in Germania sognavano un mondo progettato su misura e con finalità ben precise si trovavano in buona compagnia, come dimostrano alcuni casi presi da tradizioni culturali e schieramenti politici distanti o anche opposti. L'eugenetica trovò i suoi pionieri contemporaneamente in diversi paesi europei; come in molti altri ambiti dell'attività intellettuale moderna, gli accademici inglesi si contendevano il posto d'onore con i loro colleghi tedeschi. La *Eugenics Education Society* fu istituita in Gran Bretagna nel XIX secolo (Francis Galton fondò la rinomata rivista «Eugenics» nel 1883) e ricevette un'impressionante spinta dal panico scaturito dalla scoperta delle modeste qualità fisiche e mentali delle reclute durante la guerra anglo-boera. Gli eugenetisti britannici non erano immuni da ambizioni ingegneristiche, e presentarono al pubblico istruito una prospettiva che toglieva il fiato:

Non sarebbe possibile «estirpare» alcuni gravi disturbi ereditari allo stesso modo in cui i genetisti mendeliani avevano imparato a estirpare la «ruggine» dal grano, e magari anche sviluppare negli uomini delle facoltà mentali o fisiche generalmente considerate desiderabili? [...] L'eugenetica starebbe così alla

L'idea di gestire in modo scientifico il materiale umano difettoso fu seriamente discussa negli ambienti più illuminati e distinti. Biologi e medici erano, naturalmente, in prima linea nel dibattito; ma a loro si unirono anche insigni personaggi provenienti da altri ambiti, come gli psicologi Cyril Burt e William McDougall, i politici Arthur Balfour e Neville Chamberlain, tutti gli esponenti della neonata sociologia britannica, e in varie occasioni J. B. S. Haldane, John Maynard Keynes e Harold Laski. Concetti come «ceppo putrido e appassito» (coniato da William e Catherine Whetham nel 1911), «razza degenerata», «subuomini», «esemplari di bassa qualità» e «biologicamente inadatti» divennero categorie base del dibattito intellettuale, mentre una figura estremamente influente come Karl Pearson lanciò nel 1909 l'allarme che scosse il pubblico di lettori coinvolti nella discussione: «la sopravvivenza degli inadatti è un tratto caratteristico della moderna vita cittadina». (Pearson si limitava a dar voce a preoccupazioni già ampiamente diffuse; in questo come in altri campi, gli accademici britannici erano in piena sintonia con il clima intellettuale del momento. Sei anni prima di Pearson, Wilhelm Schallmayer affermava, in un suo saggio pluripremiato, che sull'uomo civilizzato incombeva la minaccia della degenerazione fisica, e che non si poteva fare affidamento sulla selezione naturale come base del progresso sociale e della perfettibilità dell'uomo; essa doveva piuttosto essere guidata da una qualche forma di selezione sociale. Il 16 gennaio 1903, la moderata e umanitaria Beatrice Webb annotò sul suo diario che «la più importante di tutte le questioni» era la selezione umana, ovvero la «coltivazione selettiva del giusto tipo d'uomo») [17].

L'inglese H. G. Wells, liberale, socialista e strenuo oppositore dell'angusto nazionalismo, della religione e di tutto ciò che sapeva di epoca prescientifica, per tutta la sua lunga vita meditò e predicò instancabilmente ai suoi numerosi e avidi lettori («Dubito che chiunque altro abbia scritto libri tra il 1900 e il 1920, quanto meno in lingua inglese, abbia influenzato i giovani in tal modo»: questa la testimonianza di George Orwell circa l'impatto di Wells sulle menti delle classi istruite inglesi) [18] l'urgenza di «rimpiazzare il disordine con l'ordine» e di collocare ai posti di controllo dello sviluppo sociale degli organismi di pianificazione dotati di una formazione scientifica. Per Wells l'argomento principe a favore di una società pianificata di tipo socialista era la sua affinità (o meglio, equivalenza) con il riconoscimento dell'idea fondamentale su cui si fonda ogni vera scienza: «negare che l'impulso del caso e la volontà e gli eventi individuali costituiscano gli unici metodi possibili al mondo per fare le cose». Come lo scienziato, il socialista vuole una minuziosa organizzazione per tutte queste faccende umane che rivestono un'importanza collettiva [...] Al posto di un disordinato sforzo individuale, in base al quale ogni uomo fa ciò che vuole, il socialista auspica uno sforzo organizzato, e un progetto.

E qui, naturalmente, si chiama in aiuto la metafora ormai familiare del giardino per argomentare in modo convincente: il socialista, come lo scienziato, cerca di mettere a punto il suo piano così come si progetta e si

organizzazione in giardino, in modo tale che possano crescere piante profumate e gradevoli, che possano dischiudersi ai nostri occhi viste ampie e incantevoli, e che erbacce e immondizia scompaiano [...] per rendere possibile tutta la sua armonia e bellezza c'è bisogno di un progetto e di una costante intenzione, bisogna sorvegliare e aspettare, scavare e bruciare, ci vogliono le cesoie e la zappa [19].

Wells amava le viste ampie e i sentieri diritti: era per questo che non gli piacevano gli ebrei. Gli ebrei erano «saldamente dalla parte della reazione e del disordine» [20], e in quanto tali deturpavano il paesaggio e ostacolavano gli sforzi di chi cercava di pianificare. Da questo verdetto all'impiego delle cesoie il passo era breve. È un caso che questo passo non sia mai stato compiuto. Ma nella dichiarazione di Wells, come nelle ambizioni scientifiche in nome delle quali la mise per iscritto (anche se forse non in altre sezioni del suo vasto testamento culturale) non si nota un grande sforzo per impedirlo.

All'apparenza, il conservatore e romantico T. S. Eliot si troverebbe al polo opposto della linea su cui potremmo collocare anche il liberale e progressista Wells. In effetti, l'audacia sfacciata e sfrenata di Wells, alimentata dalla tracotanza scientifica, sarebbe in netto contrasto con la visione del mondo di Eliot; ma il desiderio di una società armonica, esteticamente piacevole e «pulita» era comune ai due pensatori, come lo era la convinzione che la società non sarebbe diventata né pulita né armonica, se guidata unicamente dalle sue inclinazioni naturali.

La popolazione dovrebbe essere omogenea; se esistono due o più culture in uno stesso luogo, o avranno entrambe una fiera autocoscienza, o probabilmente si corromperanno entrambe. Cosa ancora più importante è un patrimonio religioso unitario; e ragioni di razza e religione si combinano per rendere indesiderabile qualsiasi nutrita quantità di liberi pensatori ebrei. Deve esserci un giusto equilibrio tra sviluppo urbano e rurale, industriale e agricolo. Ed è da deprecare un atteggiamento di eccessiva tolleranza.

Fin troppo spesso la sgradevole e inquietante sentenza di Eliot sull'indesiderabilità dei liberi pensatori ebrei viene estrapolata dal contesto, ritenendo che basti per comprendere a pieno la struttura del pregiudizio antisemita di Eliot. Questo è un errore, e anche pericoloso, come dimostra persuasivamente Christopher Ricks nel suo approfondito studio sull'antisemitismo di Eliot. Per quanto ripugnante possa sembrare la sentenza citata, «è sensibilmente meno esecrabile della sequenza di affermazioni all'interno della quale è collocata». Questa sequenza, fa notare Ricks, «è un'istigazione al pregiudizio, più insidiosa di ogni singola frase». Il pregiudizio si manifesta alla massima potenza quando viene espresso «in linee plausibili di ragionamento corrotto, dissimulando un non sequitur» [21]. In verità, solo quando i sentimenti antiebraici sono inseriti nell'allettante visione di un disegno totale e armonico che gli ebrei presumibilmente disturbano e di cui impediscono la realizzazione, la vecchia giudeofobia sfocia - almeno potenzialmente - nel moderno genocidio. L'unica miscela realmente esplosiva è quella che unisce il risentimento verso «l'Altro» all'arroganza del giardiniere.

Le lodi delle cesoie e delle forbici da potatura non sono state cantate solo da intellettuali sognatori e autoeletti portavoce della scienza. La società moderna ne era permeata, e questa è forse rimasta la caratteristica più saliente del suo immaginario collettivo. Politici e promotori del progresso economico si sono uniti al coro. Gli studi di eugenetica condotti da Lewis Terman, Robert Yerkes e Henry Goddard, e il test d'intelligenza di Alfred Binet, tanto di moda all'epoca, furono utilizzati nell'*Immigration Act* di Albert Johnson, approvato negli Stati Uniti nel 1924, per separare le «classi pericolose» che stavano «distruggendo la democrazia americana»; e nel 1922 Calvin Coolidge osservava che «le leggi della biologia hanno dimostrato che le popolazioni nordiche si deteriorano quando si mescolano ad altre razze». Secondo la dichiarazione di fede di John R. Rockefeller, che precedette entrambi gli eventi di circa una generazione, «la rosa American Beauty si può produrre nello splendore e nella fragranza che allietano lo spettatore, solo sacrificando i boccioli precoci che le crescono intorno. Non è una cattiva abitudine negli affari. È semplicemente l'attuazione di una legge di natura e di una legge divina» [22].

La carenza genetica, che si manifestava nel crimine e nell'idiozia, divenne - in seguito alle pressioni o ai consigli degli scienziati - una ragione legittima per la sterilizzazione obbligatoria negli stati dell'Indiana, del New Jersey e dell'Iowa (dove le leggi proteggevano «criminali, stupratori, idioti, ritardati mentali, imbecilli, pazzi, ubriaconi, drogati, epilettici, sifilitici, pervertiti morali e sessuali, e individui malati e degenerati»). Tra il 1907 e il 1928 ventuno stati americani emanarono leggi sulla sterilizzazione eugenetica [23].

E tuttavia, tra le dimostrazioni del potenziale genocida che la grandiosa visione di una società perfetta e razionale rivela quando è unita agli straordinari poteri dello stato moderno, poche potrebbero competere su ampia scala con le rivoluzioni comuniste (incoraggiate, se non causate, proprio dall'erompere, alla fine del XIX secolo, delle aspirazioni di ingegneria sociale). Il comunismo moderno è stato un discepolo estremamente ricettivo e fedele dell'età della Ragione e dell'Illuminismo, forse il più coerente tra i suoi eredi a livello intellettuale. Ha assorbito a pieno il precetto dei *philosophes* riguardo al bisogno e all'urgenza del Regno della ragione. La sua fiducia in sé (e la sua impazienza) crescevano man mano che i successi spettacolari e la crescente autorità della scienza moderna facevano sembrare più plausibile il progetto. Nel corso del suo viaggio verso l'Est arretrato e depresso, invidioso della fin troppo tangibile superiorità occidentale, quel precetto si è amalgamato con la determinazione indigena (ovvero, in primo luogo con l'intelligenza indigena) di realizzare con mano umana ciò che la natura non riusciva a compiere; e in questo modo la sua impazienza e sicurezza di sé hanno raggiunto il punto di ebollizione.

Con il senno di poi, potremmo quasi dire che la visione dell'Illuminismo era fatta per rispondere ai sogni e alle brame dei visionari politici est-europei: gli intellettuali e, più in generale, le «classi colte». Nessun'altra collocazione sociale si rispecchiava meglio nell'immagine dell'ideale sociale che precede e traina la realtà sociale; nella visione della

società come materiale grezzo e malleabile, che deve essere plasmato e modellato adeguatamente da architetti armati di un progetto appropriato; nell'immagine di una società incapace, se lasciata a se stessa, di migliorarsi o anche di comprendere quale potesse essere il miglioramento; nel concepire la conoscenza come potere, e la ragione come giudice della realtà e come autorità che ha il diritto di stabilire e imporre il dover essere sull'essere.

Nel XIX secolo gli esponenti delle classi colte dell'Europa dell'Est furono i più avidi allievi e i più fedeli continuatori dell'eredità dell'Illuminismo. Erano innanzitutto ingegneri sociali, poi commentatori e interpreti, ma non erano affatto tecnici della gestione. Erano ubriachi di politica, potere e stato. Avevano bisogno di una potente leva per innalzare la società fino al livello ideale: solo uno stato che esercitava un potere assoluto poteva fungere da leva in tal senso; e uno stato simile, capace e disposto a farlo, doveva ancora essere creato. Quello che c'era non era potente abbastanza, o non era stimolato dai suoi governanti a usare il suo potere per il giusto scopo. Come l'ideale che inseguivano, anche lo stato delle classi colte si trovava nel futuro. ciò lo rendeva ancor più un luogo di libertà, sgombro dall'esperienza prosaica e deludente della pratica politica; la necessità, diciamo, si poteva intravedere solo insieme all'irrevocabile certezza del passato.

Tutto questo creava quel «delirio universalista della tabula rasa», la «visione prometeica dell'inizio assoluto che giustifica qualsiasi atrocità»: Jean-Marie Benoist ne fa risalire le origini all'esperimento giacobino della razionalizzazione attraverso la ghigliottina, ma è un approccio che ha dato i massimi frutti quando si è combinato con il sentimento del ritardo storico ed è stato calato su una scena politica vuota (o svuotata di forza) [24]. È stata un'unione che ha definitivamente e irreversibilmente privato gli esseri umani dei loro diritti di soggetti morali, trasformandoli nei mattoni con cui si doveva costruire il nuovo ordine, o nei detriti che andavano sgombrati per ripulire il cantiere.

Si possono trarre due conclusioni a seguito di questa breve - e di certo superficiale - rassegna delle visioni altrimenti molto difformi e spesso diametralmente opposte che in alcune occasioni hanno innescato il genocidio moderno, e in altre gli hanno conferito plausibilità.

In primo luogo, il genocidio moderno non è un'esplosione incontrollata di passioni, né un atto insensato e totalmente irrazionale. Al contrario, è un esercizio di ingegneria sociale razionale, volto a creare, con mezzi artificiali, quell'omogeneità libera da ambivalenza che la caotica e opaca realtà sociale non è riuscita a produrre. Dobbiamo essere d'accordo con Helen Fein:

Per intendere i genocidi come una classe di crimini calcolati, questi crimini devono essere valutati dal punto di vista di coloro che li hanno perpetrati, come atti orientati a uno scopo: il genocidio è razionalmente strumentale ai loro fini, per quanto sia psicopatico in termini di qualsiasi etica universalistica [...] la premeditazione del genocidio moderno è funzione razionale della scelta, da parte di un'élite di governo, di un mito o di una «formula politica» (come l'ha definita Mosca) che legittima l'esistenza dello stato come veicolo del destino del gruppo dominante, un gruppo i cui membri condividono una somiglianza di

In secondo luogo, tutte le visioni di un ordine artificiale sono per necessità (quanto meno nelle loro conseguenze pratiche, se non sempre nel progetto che le precede) intrinsecamente asimmetriche, e pertanto dicotomizzanti. Dividono il mondo umano in due gruppi: uno è quello per il quale va costruito l'ordine ideale, mentre l'altro entra a far parte del quadro e della strategia solo come resistenza da vincere, e comprende tutto ciò che è inadatto, incontrollabile, contraddittorio, ambivalente. Questo «Altro», frutto del «funzionamento dell'ordine e dell'armonia» è scarto prodotto dallo sforzo di classificazione, e confinato dall'altra parte di quell'universo di dovere che vincola i membri del gruppo e riconosce loro il privilegio di essere trattati come portatori di diritti morali.

Fare ordine - ovvero progettare e attuare l'ordine - è essenzialmente un'attività razionale, in sintonia con i principi della scienza moderna e, più in generale, con lo spirito della modernità. Come una moderna azienda, che ha dovuto svincolarsi dalla dimensione domestica per bloccare l'impatto erosivo delle responsabilità morali, economicamente ingiustificabili, delle reti di parentela e di ogni altro tipo di configurazione regolata dai rapporti frontali, così la spinta razionalizzatrice degli organi politici deve cercare la liberazione dai «vincoli etici». Se le fosse permesso, ovvero se non fosse ostacolata dalla resistenza di forze sociali ancora non colonizzate, cercherebbe di conquistare quest'emancipazione e renderla assoluta. Pertanto ogni visione di un ordine totale tende a includere l'eventualità di rendere impotenti quelle forze. Se è una visione coerente, non comporterà semplicemente una strategia attraverso la quale si possa introdurre l'ordine, bensì anche una strategia che permetta di mantenerlo poi intatto e immune da qualsiasi «fattore di disturbo». L'immaginazione di coloro che attuano il loro intervento razionalizzatore è allettata dalla prospettiva di uno stato di perfezione stabile e definitiva: una condizione dalla quale sarà stata eliminata finanche la possibilità di sfidare l'ordine costituito. Ma, per realizzare una visione del genere, è necessario sopprimere o neutralizzare i determinanti autonomi di azione individuale. «Che cosa vorrebbe dire il successo del progetto baconiano, quando per realizzarlo si giunga al deliberato aggiogamento della volontà in quanto limite alla sovranità? Vorrebbe dire la supremazia universale del sistema e l'assenza dell'uomo. Solo così la "Natura" sarebbe finalmente conquistata». Così suggerisce Theodore Olson. Il sogno di Bacone della Casa di Salomone oscilla tra l'utopia e la distopia che animavano i giorni febbrili e le notti tormentate dell'era moderna. È un sogno che non è mai stato abbandonato, ci ricorda Olson: il Walden due di Burrhus F. Skinner è solo un esempio in qualche misura più ambiguo ed esplicito delle sue più tardive manifestazioni. Il successo del progetto di Skinner significherebbe «eliminare la determinazione e la particolarità negli esseri umani. Ancora una volta il risultato è l'assenza dell'umano e la sua sostituzione con l'ambiente sperimentale e con il suo correlato soggettivo, l'adattabilità universale. Non rimane alcuna volontà a frustrare la conquista della - o piuttosto bisogna dire "da parte della"? - Natura» [26].

La scienza moderna nasce dall'ossessiva ambizione di conquistare la Natura e subordinarla alle esigenze umane. La tanto celebrata curiosità scientifica che si presume abbia stimolato gli scienziati «a spingersi dove ancora nessun uomo aveva osato» non è mai stata immune dalla visione esaltante del controllo e della gestione, ovvero dal desiderio di rendere le cose migliori di quello che sono (ossia più malleabili, obbedienti, disposte a mettersi al nostro servizio). La Natura diventò in effetti qualcosa da assoggettare alla volontà e alla ragione umana, oggetto passivo di azione mirata, un oggetto di per sé privo di scopo e pertanto in attesa di assimilare lo scopo che gli instillavano i suoi padroni umani. Il concetto di Natura, nella sua accezione moderna, si contrappone a quello dell'umanità che lo ha generato. Rappresenta ciò che è altro dall'umanità. È il nome di tutto ciò che è privo di scopo e di senso. Privata di una sua propria compiutezza e di un suo valore intrinseco, la Natura sembra un oggetto che si piega docilmente alle libertà umane.

Il passivo torpore della Natura e la loquacità della scienza sono stretti insieme in un legame indissolubile di reciproca legittimazione. Essendo l'altro dell'umano, il naturale si contrappone al soggetto dotato di volontà e capacità morale. Sono la potente volontà dell'umanità in quanto «padrona dell'universo» e l'esercizio del suo diritto esclusivo di legiferare sui significati e gli standard di bontà che assegnano agli oggetti della loro supremazia e legislazione il ruolo di «Natura». Questi oggetti potrebbero essere fiumi che scorrono insensatamente nella direzione sbagliata, «dove non ce n'è bisogno». O piante che si riproducono in luoghi «in cui deturpano l'armonia». O animali che non depongono abbastanza uova o non sviluppano mammelle grandi «quanto basterebbe a renderli utili». O criminali, ubriaconi e ritardati mentali che non sono adatti a nessuno scopo utile, e vengono pertanto «rinaturalizzati» in «protouomini» degenerati. O creature di colore, struttura fisica o comportamento bizzarri, impegnate in pratiche che non hanno «senso», la cui presenza «non potrebbe servire ad alcuno scopo utile». Qualsiasi cosa turbi l'ordine, l'armonia, il disegno, rifiutando così uno scopo e un significato, fa parte della Natura. E una volta che è Natura, come tale va trattata. Ed è Natura perché come tale è trattata.

L'argomentazione è circolare, dunque inattaccabile. La teoria e la pratica si tengono saldamente per mano e si uniscono per delegittimare quel «fuori» che potrebbe giudicare, distorcere e screditare la loro unione segreta. Come ammonisce William Ryan, è importante non illuderci del fatto che le mostruosità ideologiche siano state create da mostri. Non lo sono state, e non lo sono. Il loro processo di elaborazione mostra tutti i tratti di una valida dottrina, completa di tabelle numeriche, copiose note a pie di pagina e terminologia scientifica. Le ideologie sono spesso accademicamente e socialmente rispettabili e in molti casi occupano posizioni di esclusiva validità, cosicché il dissenso è considerato spregevole e radicale; e rischia di essere etichettato come irresponsabile, retrogrado e ignobile [27].

Ryan non si riferisce qui al fanatismo dei nazisti, né alla «scienza

sottiva» sotto Stalin, ben nota per la sua spudorata subordinazione a un'ideologia sfacciatamente politica. Se lo facesse, potrebbe contare sull'approvazione senza riserve da parte dei suoi colleghi scienziati. Il suo ammonimento si riferisce piuttosto a un fenomeno che di rado è stato enunciato apertamente: si tratta delle ambizioni normative e ingegneristiche che sono intrinseche a ogni impresa scientifica, nonché all'attività scientifica in quanto tale, e che potrebbero prestarsi facilmente e di buon grado a usi politici, in qualsiasi tempo e luogo-, ambizioni che sono esse stesse politica. Choroever trae conclusioni molto chiare su questo punto:

L'intelaiatura sociobiologica sulla quale furono costruite in ultima analisi le giustificazioni per il genocidio non era evidentemente un'invenzione nazista. Era stata eretta in nome della scienza molto prima che il nazionalsocialismo diventasse una realtà [...] Il programma di sterminio nazista era un'estensione logica delle idee sociobiologiche e delle dottrine eugenetiche che non avevano a che fare specificamente con gli ebrei, ma erano fiorite copiose in Germania molto prima dell'era del Terzo Reich [...] Il cammino procedeva in modo diretto dalla presunta oggettività del discorso scientifico sulla disuguaglianza tra gli uomini a quella che si diceva essere una forma razionale di discussione morale sulle «vite prive di valore», per arrivare alla soluzione finale: «la liberazione e la distruzione delle vite prive di valore» [28].

Le radici «scientifiche», non naziste e prenaziste, del genocidio stanno pian piano venendo alla luce nelle ricerche di un numero crescente di storici, che inizialmente non comprendevano la natura meramente retrospettiva e gli esili fondamenti storici dell'altezzoso rinnegamento della teoria e della pratica dell'«igiene razziale», come se fosse un'aberrazione unica nel suo genere. Robert Proctor ha scoperto che la versione dei fatti comunemente accettata, secondo cui gli scienziati tedeschi del periodo nazista furono obbligati contro la loro volontà da gerarchi privi di scrupoli a partecipare alle loro nefandezze, non reggerebbe al confronto con i fatti: «Coloro che inventarono l'igiene razziale furono in primo luogo e in gran parte scienziati del settore medico. Molti dei principali istituti e corsi di Rassenhygiene (igiene razziale) e Rassenkunde (scienza della razza) furono istituiti nelle università tedesche molto prima che i nazisti salissero al potere. E si può dire che già nel 1932 l'igiene razziale era diventata ortodossia scientifica all'interno della comunità medica tedesca». E per evitare che resti ancora qualche traccia della comune convinzione (autoconsolatrice) secondo cui la spinta verso la purezza della razza era frutto di una distorsione peculiarmente tedesca di una serie di ricerche scientifiche, bisogna rimarcare che il tristemente famoso *Baur-Fischer-Lenz*, testo che ha rappresentato la principale fonte di riferimento e la suprema autorità scientifica per i progetti genocidi nazisti e per la loro esecuzione, raccolse recensioni entusiaste sulle più eminenti e illuminate riviste occidentali. «New Statesman and Nation» lo definì un «testo magnifico» e un «capolavoro di ricerca obiettiva e di ipotesi prudenti». «The Spectator», «Sociological Education», «American Sociological Review», «Sociology and Social Research» e numerosi altri periodici orgogliosi della loro obiettività e del loro amore per la verità fecero eco a quest'ammirazione e non riuscirono

a trovare alcun vizio di rilievo nel ragionamento accademico dei padri spirituali del genocidio [29]. Christopher Simpson ha raccolto di recente le scandalose testimonianze della facilità con cui la scienza tedesca, nella forma che le diede il regime nazista, poté essere riassorbita, dopo la sconfitta di Hitler, dall'establishment liberal-democratico occidentale. «La mistica dei camici bianchi e dell'alta tecnologia», promossa ardentemente dagli scienziati di qualsiasi tendenza politica, contribuì a esonerare gli specialisti tedeschi, ora schierati al servizio dei vincitori, dalla responsabilità per tutto ciò che avevano commesso durante la guerra, tranne che per i casi più raccapriccianti che avevano già fatto scalpore a livello politico. Nel 1945, quando per la prima volta fu chiara ed evidente la misura delle atrocità del genocidio, la statunitense National Academy of Science pose le basi per la successiva giustificazione retrospettiva degli scienziati tedeschi e con loro, per procura, della scienza in quanto tale, malgrado la sua zelante collaborazione con quello che all'epoca (in virtù della logica della disfatta militare) doveva essere descritto come un crimine contro l'umanità. Un comitato speciale dell'accademia inventò una teoria davvero sbalorditiva: il fedele servizio reso ai nazisti in tempo di guerra sarebbe stato in realtà per gli scienziati una forma di resistenza: rimanendo testardamente aggrappati alla loro «tradizionale torre d'avorio» di obiettiva imparzialità, gli scienziati tedeschi avevano preservato «un'isola di anticonformismo nel corpo politico nazificato» [30].

E tuttavia la conclusione di Proctor è inequivocabile e spietata: ci sono «poche prove del fatto che i medici abbiano mai rifiutato di partecipare ai programmi nazisti». Non c'erano minacce di castigo per coloro che lo facevano. Nessuno ordinò agli scienziati di prendere parte ai raggelanti esperimenti condotti sui prigionieri, gli infermi di mente e altri emarginati: «Coloro che vi parteciparono lo fecero perché ne ebbero l'opportunità e si offrirono volontari». I risultati degli esperimenti furono in genere salutati dall'establishment accademico come materiale prezioso e di alta qualità: gli esperimenti non erano eseguiti da ciarlatani, sadici e folli, bensì «da esperti professionisti; i risultati erano presentati in prestigiose conferenze e accademie scientifiche». In effetti il tentativo iniziale, promosso da alcuni fanatici seguaci della mistica del Volk, di fondare una «medicina naturale» e rifiutare l'ortodossia accademica collassò proprio sulla sua mancata risonanza con il carattere assolutamente moderno e scientifico del progetto genocida: i settori della conoscenza associati all'igiene razziale «appartenevano generalmente alla sfera della medicina ortodossa, non eterodossa; le tecniche richieste per la sterilizzazione, la castrazione e così via non erano qualcosa che la tradizionale medicina organica potesse offrire», ma certamente poteva farlo la scienza razionale con le sue moderne apparecchiature [31].

Le scoperte della «ricerca» di Ravensbrück furono discusse da illustri accademici di fama internazionale, tra cui l'eminente medico tedesco Ferdinand Sauerbruch. Né lui né i suoi colleghi, le cui credenziali non erano certo da meno, videro alcuna contraddizione tra la loro vocazione scientifica e le pratiche a cui fornivano un fondamento teorico e degli

strumenti concreti. Molto spesso colsero con entusiasmo la genuina opportunità di far progredire la scienza, offerta loro dal patronato del partito e dal generoso appoggio statale. La lista di nomi famosi di collaboratori esperti e diligenti (che oltre a luminari di primo piano come Fritz Lenz, Otmar von Verschuer e Eugen Fischer comprendeva Rudolf Ramm, Kurt Blome, Gerhard Wagner, Lehmann, Baurmeister e un altro gruppetto di personaggi altrettanto rispettabili, molti dei quali continuarono le loro brillanti carriere scientifiche dopo la caduta del nazismo, universalmente acclamati e onorati come specialisti di genetica umana) si guadagnerebbe un posto legittimo in qualsiasi «Chi e chi nel mondo della scienza». I portatori di quei nomi si ritenevano continuatori e discepoli di Rudolf Virchow, Ignaz Semmelweis, Robert Koch, Joseph Lister, Louis Pasteur e Paul Ehrlich; il problema è che una simile rivendicazione è difficile da contestare. Questi studiosi davvero seguivano le regole imparziali dell'investigazione scientifica e cercavano di impiegare i mezzi più razionali per gli scopi dati (e noi tutti crediamo che la razionalità strumentale sia politicamente e moralmente neutrale); davvero lavoravano per migliorare la condizione della razza umana, che non era pienamente al sicuro se lasciata in balia della spontaneità della natura; davvero desideravano costruire un mondo migliore, più pulito e ordinato, più adatto a una vita umana decorosa, comunque la si intendesse.

E così non ci rimane altra scelta che quella di accettare il verdetto di Proctor: «Potremmo a ragione sostenere che i nazisti, a voler essere precisi, non stavano abusando dei risultati della scienza, ma piuttosto si limitavano a mettere in pratica quello che dottori e scienziati avevano già iniziato» [32]. Non ci sarebbe stato alcun genocidio senza il progetto nazista di una Germania razzialmente pura. Ma, allo stesso modo, non ci sarebbe stato alcun progetto del genere senza la scienza e la tecnologia che lo resero pensabile, e diciamo pure rispettabile.

Quasi quarant'anni dopo la disfatta nazista, Amitai Etzioni partecipò a una conferenza internazionale che attrasse le menti migliori che la comunità scientifica aveva da offrire, come anche i politici degli stati desiderosi di adottare teorie e tecniche scientifiche aggiornate per migliorare la sorte della popolazione governata. Etzioni scoprì che:

I partecipanti alla conferenza ci mettevano poco a far slittare il discorso, spiegando per esempio l'aborto in seguito a un'amniocentesi dal punto di vista dei genitori (che potrebbero desiderare o non desiderare un figlio deforme) per poi passare a quello della società (che potrebbe essere o non essere disposta a sborsare un miliardo e settecentocinquanta milioni di dollari all'anno per prendersi cura dei bambini mongoloidi); passavano rapidamente dagli scopi terapeutici (prevenire la nascita di un bambino deforme) all'uso delle medesime procedure a fini di selezione genetica (per esempio, la scelta del sesso del nascituro), dai diritti individuali ai problemi sociali, dai progetti volontari agli interventi coercitivi (per esempio, leggi che proibissero il matrimonio tra ritardati).

La cosa sorprendente è che sia gli scienziati che i politici a stento

notavano questo slittamento del discorso. Si potrebbe sospettare che proprio questo slittamento, e la facilità con cui poteva essere compiuto, avesse in origine assicurato l'invito ad alcuni partecipanti e attratto gli altri alla conferenza. «Se c'è la possibilità di fare qualcosa di stupido - ammonisce Etzioni - prima o poi ci sarà un governo che lo farà [...] allo stato attuale non disponiamo, nemmeno sulla carta, di meccanismi che possano fermare un particolare sviluppo, una volta che sia stato dimostrato indesiderabile» [33].

La cronaca di Benno Müller-Hill dell'«identificazione, isolamento e annientamento dei diversi», che comprende anche le date della nomina di Hitler a Reichskanzler il 30 gennaio 1933 e della conferenza di Wannsee (20 gennaio 1942), si conclude con una voce che ricorda la scoperta della struttura del DNA da parte di Watson e Crick, e il successivo dilagare della ricerca genetica e degli esperimenti di ingegneria genetica. Müller-Hill si chiede: «Siamo stati ammaestrati dall'esplosione della barbarie in Germania, o essa si ripeterà a livello mondiale in modi ancor più orribili?» [34]. Dopo la scoperta del DNA, le conoscenze vantate dalla genetica e dall'eugenetica ai tempi dei professori Fischer, Lenz o Vershuer sembrano di una ridicola primitività. I genetisti moderni mirano a scrivere una versione completa e definitiva del «Libro della vita»: l'intero codice genetico umano con tutte le sue possibili varianti. È stato presto riconosciuto che la medicina basata sul DNA avrebbe avuto bisogno di una nuova industria che la gestisse. Da molti anni esistono aziende private dedite alla ricerca sul «genoma» umano, come la Biogen, che si è ingegnosamente affrettata ad assicurarsi i diritti d'autore, in previsione della conoscenza applicata straordinaria (e altamente lucrosa) che la nuova ricerca scientifica era destinata a produrre. Il Congresso degli Stati Uniti, fedele alla sua funzione tradizionale è ampiamente accettata, si preoccupa di trovare fondi per finanziare questo lavoro pionieristico affinché l'America non perda la sua leadership nella biotecnologia, mentre il Dipartimento statunitense per l'energia invita i ricercatori che si occupano della struttura del DNA a utilizzare per i loro esperimenti le sue vaste e sottoimpiegate risorse elettroniche. Messi alle strette da individui coscienti ancora perseguitati dal fresco ricordo della gestione scientifica del «materiale razziale», gli scienziati, gli imprenditori ansiosi di mettere a frutto le loro scoperte e i politici desiderosi di sfruttare il loro prestigio rispondevano indignati: «Noi non vogliamo definire le caratteristiche "cattive", vogliamo solo impiantare quelle buone».

Non c'è ragione di dubitare delle nobili intenzioni degli scienziati. Ce n'è ancora meno per accusarli di intenzioni criminose. La lezione dell'Olocausto ci ha però insegnato a mettere in dubbio la saggezza in base alla quale gli scienziati si arrogano il diritto di distinguere il bene dal male; la capacità della scienza di fungere da autorità morale; ovvero, l'idoneità degli scienziati a individuare le questioni morali e a pronunciare un giudizio morale sugli effetti delle loro azioni.

Le definizioni che disumanizzano il nemico non sono nuove nella storia umana, e tanto meno sono un tratto peculiare dell'età moderna. Hanno accompagnato la maggior parte delle guerre - forse tutte le guerre. Mentre si combatteva, erano probabilmente indispensabili. Il soldato doveva reprimere la sua avversione a uccidere e mutilare, se non voleva essere lui stesso ucciso o mutilato. c'è una sinistra simmetria nelle lotte sul campo di battaglia. Da entrambi i lati, la sospensione del comandamento «Non uccidere» riferito all'Altro diventa la condizione per confermarne la validità rispetto a se stessi (o, ancora più perversamente, per costringere l'Altro a obbedirvi). Per difendere il proprio diritto di vivere, è necessario negarlo all'Altro. In una rappresentazione del genere, l'Altro non ha bisogno - o almeno così sembra - di essere definito. L'Altro si definisce - come nemico - nella misura in cui pone il nostro rispetto per la sua identità morale in conflitto con la protezione della nostra. Non si può negare che sia un nemico, se non a proprio rischio e pericolo.

Sebbene sia sopravvissuta apparentemente intatta all'avvento dell'era moderna, la vecchia tradizione di disumanizzare il nemico in battaglia è stata in realtà, come tutto il resto, completamente rivoluzionata dall'organizzazione e dalla tecnologia moderne. Lo scontro tra abilità di combattimento individuali - un duello in cui le possibilità di sopravvivenza erano equamente distribuite tra le due parti - fu rimpiazzato dallo sterminio di massa a distanza. La simmetria delle intenzioni non è più evidente, né in grado di avvalorarsi da sola: deve essere costruita e dimostrata. Cosa ancora più importante, la simmetria delle intenzioni indica sempre una simmetria delle pratiche, e le moderne armi di distruzione di massa sono razionalmente pensate per evitare questa simmetria. A differenza di coloro che combattono in un corpo a corpo, gli obiettivi di uno sterminio di massa non possono vedere riconosciuta la loro umanità, per quanto degradata. Le armi moderne richiedono il totale annientamento dell'identità morale delle loro vittime, prima di annientare i loro corpi.

Paul Fussell, professore d'inglese all'Università della Pennsylvania e veterano della guerra del Pacifico (combattuta durante la seconda guerra mondiale), ricorda: «Tra gli americani era ampiamente diffusa la convinzione che i giapponesi fossero in realtà dei subuomini, piccole bestie gialle, e l'immaginario popolare li raffigurava come pidocchi, ratti, pipistrelli, vipere, cani e scimmie». I giornali dell'esercito e della marina scrivevano del «gigantesco compito di distruzione», e alcuni dei marine che sbarcavano sulle isole occupate dai giapponesi imprimevano puntualmente sui loro elmi la scritta «Rodent Exterminator» (sterminatore di topi). La disumanizzazione del nemico era, naturalmente, reciproca. Il suo persistere da entrambe le parti, la dimenticanza condivisa dell'umanità dell'avversario rendevano possibili i massacri, permettendo a coloro che vi prendevano parte di pensarli come operazioni sanitarie, piuttosto che come omicidi. «Gettiamo benzina nei loro bunker e diamogli fuoco, e poi spariamo a quelli che cercano di uscire. Perché no? Perché non li facciamo saltare tutti in aria, con cariche *satchel* o con qualcosa di più potente? Perché, davvero, non sganciamo su di loro un nuovo tipo di bomba...?» [35].

Nonostante tutte le sue innovazioni moderne, la guerra rimane una situazione in cui le parti avverse conservano il loro diritto di autodefinirsi (almeno nella sua fase più avanzata, se non sempre nel momento dell'attacco iniziale). Il nemico appare oggettivamente come un nemico, mentre la mia negazione del suo diritto di essere protetto da imperativi morali appare - di nuovo - un esercizio di reciprocità. Non è così per il genocidio. In questo caso, l'oggetto di sterminio è definito unilateralmente. Non si applica né si richiede alcuna forma di simmetria. Volendo fare uno sforzo d'immaginazione, l'altro lato non è un nemico, ma una vittima. È stato condannato all'annientamento perché la logica dell'ordine che la parte più forte desidera instaurare non prevede spazio per la sua presenza. La maggior parte delle guerre locali che confluirono nella grande guerra ingaggiata dalla Germania nazista contro il mondo avevano questo carattere sfacciatamente asimmetrico: volevano eliminare gli estranei che occupavano lo spazio vitale tedesco, ovvero le razze estranee che si annidavano all'interno della società tedesca e corrompevano lo spirito tedesco. L'obiettivo da distruggere era definito completamente dalla visione del futuro Reich tedesco. E come fanno notare Richard Rubenstein e John Roth, «se l'Olocausto ci dà una sola fondamentale lezione, è che non c'è in assoluto alcun limite alle atrocità che un aggressore determinato e potente può liberamente infliggere a delle vittime impotenti e senza patria» [36].

Dichiarare che non c'è spazio nell'ordine futuro per una particolare categoria di persone significa dire che questa categoria non ha possibilità di redenzione, ovvero non può essere emendata, modificata o costretta ad adeguarsi. L'Altro non è un peccatore che può ancora pentirsi o migliorarsi. È un organismo infetto, «al tempo stesso malato e contagioso, danneggiato e nocivo» [37]. È pronto solo per un intervento chirurgico; o ancor meglio, per la fumigazione e per l'avvelenamento. Dev'essere distrutto, in modo che il resto del corpo sociale possa conservarsi in salute. La sua distruzione è una questione di medicina e di igiene pubblica.

Hitler fissò il tono di tutto il successivo discorso nazista, descrivendo il servizio reso all'umanità (l'assassinio degli ebrei) come «annientamento della peste». La rivista «Der Stürmer» di Julius Streicher batteva insistentemente su questa definizione con implacabile monotonia: «Batteri, parassiti e insetti infestanti non possono essere tollerati. Per ragioni di pulizia e igiene dobbiamo renderli innocui sterminandoli tutti» [38]. Il moderno discorso scientifico della razza (ovvero di una qualità assegnata e immutabile, ineluttabilmente «stabilita dalla natura», riconosciuta ereditaria, non manipolabile culturalmente e resistente a ogni tentativo di cura) da cui la costruzione nazista dell'Altro attinse così a piene mani, fu impregnato fin dall'inizio di immagini di deformità patologica, di degenerazione, infermità mentale e perversione sessuale. I concetti teorici erano inestricabilmente intrecciati con le pratiche mediche, le operazioni tassonomiche con quelle chirurgiche, le opposizioni concettuali con le azioni di segregazione, le valutazioni astratte con le discriminazioni sociali. Definire l'Altro come parassita significa mettere al servizio dello sterminio le paure, la repulsione e il disgusto radicati nel nostro intimo. Ma vuol dire

anche, a livello più seminale, collocare l'Altro a un'enorme distanza mentale, dove i diritti morali non sono più visibili. Spogliato della sua umanità e ridefinito come parassita, l'Altro non è più oggetto di valutazione morale.

Rispettabili scienziati tedeschi contemporanei, che ancora rammentano gli illustri studiosi che ispirarono le politiche naziste di selezione razziale, segregazione e «purificazione», e che in seguito presiedettero alla loro esecuzione, non ricordano che i loro colleghi più vecchi o i loro insegnanti fossero antisemiti, o anzi, che fossero (con pochissime eccezioni) uomini politicamente impegnati, tanto meno nazisti devoti. Anche se l'azione guaritrice del tempo ha molto probabilmente lasciato traccia nella memoria dei testimoni, l'unanimità del loro verdetto è davvero impressionante. Pur ammettendo che il verdetto non sia pienamente fedele ai fatti del passato, la sua motivazione esplicita di certo chiarisce in qualche misura l'attuale clima che regna nell'establishment scientifico; dopo tutto, il passato viene interpretato dal punto di vista del clima presente. E così apprendiamo che il professor Fischer era completamente apolitico, devoto solo alla scienza e all'ampliamento della conoscenza, un uomo gentile, sensibile e modesto. Sentiamo dire che il professor Lenz era ugualmente dedito alla sua vocazione. In lui si mescolavano lo scienziato mosso dalla sete di conoscenza e il candido utopista; non c'era traccia di malizia in lui, era permeato dalla testa ai piedi di buone intenzioni. Un ex assistente di Fischer ci ha raccontato che questi insisteva a scrivere accurati referti specialistici (sul grado di contaminazione razziale delle persone che visitava) conformi a puri criteri scientifici; l'indulgenza, nella sua ottica, era da disprezzare in quanto non era un concetto scientifico. Irmgard Haase, ex assistente di laboratorio del professor Verschuer, è piuttosto decisa: «Non avevamo alcun dubbio. Si trattava di scienza». La professoressa Edith Zerbin-Rudin, figlia di Ernst Rudin, ha parlato dei tardivi timori di suo padre riguardo agli usi ai quali erano state destinate le sue imparziali scoperte scientifiche. Ma si chiede: «Cosa avrebbe dovuto fare? Si sarebbe venduto al diavolo, per avere denaro a sostegno del suo Istituto e della sua ricerca» [39]. E infatti al diavolo si vendette, senza ripensamenti. Dopo tutto, difendeva la causa della scienza, le sue risorse, la sua libertà di ricerca, il suo progresso, e quello che fece come scienziato era imparziale come la scienza stessa, e pertanto immune alle recriminazioni etiche: non era in alcun modo un problema morale. Tranne che per un pugno di fanatici razzisti, gli altri titolati amministratori e consulenti del genocidio si attenevano, in tutta probabilità, alle stesse linee di pensiero, e non avevano bisogno di altra motivazione per ciò che facevano.

«L'obiettività aprì per gli scienziati la porta alla barbarie» [40]. Così Müller-Hill tira le somme della sua approfondita ricerca. Gli scienziati inneggiano all'oggettività. Disprezzano ed evitano i giudizi di valore. Una volta che l'hanno fatto, il resto è una questione di razionalità strumentale. Se uccidere i malati mentali è legittimo da un punto di vista economico e tecnicamente fattibile, perché mai non si dovrebbe fare? Perché dovremmo compromettere le possibilità di progresso scientifico rifiutandoci di

utilizzare il «materiale ebraico e zigano» come cavie da laboratorio?

Ad alimentare questo approccio contribuisce il fatto che gli scienziati moderni siano essi stessi organizzati in una struttura burocratica, con la sua divisione orizzontale e verticale del lavoro, che generalmente li relega per la maggior parte in una posizione di «mediatori» (Lachs), mantenendoli nella «condizione di agenti» (Milgram). Raramente gli studiosi osservano le conseguenze finali delle loro azioni. Ancor meno di frequente seguono le loro decisioni fino ai loro esiti logici. (I loro contributi non rappresentano che delle funzioni parziali in una complessa rete di attività intrecciate; in quanto esecutori di funzioni, singole unità di una totalità molto più grande di loro, si sentono estremamente intercambiabili: se non fanno questa o quella cosa, qualcun altro la farà. E dunque il carattere personale delle loro azioni, insieme alla responsabilità personale, è pressoché cancellato). Soprattutto, quasi mai si trovano di fronte ai risultati finali. Se vogliono, possono rimanerne persino ignari.

Müller-Hill suggerisce che proprio dall'essenza della pratica chiamata scienza (la stessa essenza che noi riteniamo responsabile delle spettacolari conquiste scientifiche che ammiriamo e di cui siamo grati) scaturisca il fatto che «l'altra persona» sparisca dalla vista, diventi sempre più lontana e pertanto meno significativa (di certo, meno significativa sul piano etico). Fattore indispensabile del progresso della specializzazione e della competenza è la riduzione dell'«individuo» a una cifra. «Mi sembra che l'accesso della scienza, iniziato nel XVIII secolo, al livello dello studio dell'uomo quale essere parlante e scrivente, sia stato un fondamentale errore» [41]. Nella scienza, ciò che conta è ottenere risultati interessanti e accurati, e ottenerli rapidamente e a basso costo. Altri tipi di considerazioni sono solo ostacoli da saltare o da togliere di mezzo. Non possono essere altro che «limiti», fattori di regresso, manifestazioni di oscurantismo e di forze provenienti dalle tenebre.

Avendo emancipato l'azione mirata dalle restrizioni di carattere morale, la modernità ha reso possibile il genocidio. Senza esserne la causa sufficiente, la modernità è la sua condizione necessaria. La capacità di coordinare l'agire umano su ampia scala; una tecnologia che ci permette di agire efficacemente a una grande distanza dagli obiettivi della nostra azione; una meticolosa divisione del lavoro, che da un lato apre la strada al progresso spettacolare della specializzazione, e dall'altro al fluttuare della responsabilità; un'accumulazione di conoscenze incomprensibili al profano, e l'autorità della scienza che cresce con essa; il clima mentale, patrocinato dalla scienza è proprio della razionalità strumentale, che permette di discutere e giustificare i progetti di ingegneria sociale solo in riferimento alla loro fattibilità tecnica e alla disponibilità di risorse «sottoimpiegate» (da mettere al servizio dell'implacabile sete di ordine, trasparenza e perspicuità): sono tutti attributi integranti della modernità. Ma determinano anche la sostituzione della morale con l'azione strumentale (o meglio, l'introduzione di una strumentalità dotata di un suo proprio significato morale) e in questo modo rendono possibile il compimento del genocidio, se solo ci sono forze decise a compierlo. In altre parole, la modernità indebolisce

radicalmente la presa delle inibizioni morali, rende le azioni su larga scala indipendenti dal giudizio morale e le esonera dall'impatto limitante della moralità individuale, fornendo così i mezzi per il genocidio. A ogni modo, gli fornisce anche uno scopo.

Stanley Milgram riassume come segue i risultati dei suoi famosi esperimenti: «L'atto di inviare delle scosse alla vittima [ovvero l'atto di crudeltà ostentata a cui furono invitati a partecipare americani selezionati a caso, ordinari, di classe media e rispettosi della legge] non deriva dalla presenza di tendenze distruttive, ma dal fatto che i soggetti si trovano integrati in una struttura sociale da cui sono incapaci di uscire». Va ricordato che la «struttura sociale» sottoposta al test sperimentale era quella della scienza. Ai soggetti degli esperimenti di Milgram fu detto che l'atto di crudeltà che si richiedeva loro di compiere era «giustificato» dai benefici cognitivi che avrebbe recato, e dal contributo che avrebbe dato allo sviluppo della scienza. A ogni modo, questo i partecipanti lo avevano già capito da soli quando si trovarono nell'edificio di una prestigiosa università, a ricevere ordini da individui avvolti nei loro venerabili camici bianchi. Non erano propensi a contraddire ordini del genere. Dovettero dare per scontato che senza dubbio gli scienziati perseguivano il bene e non avrebbero perpetrato crudeltà non necessarie.

L'effetto più sorprendente delle scoperte di Milgram (sebbene sia uno dei meno discussi) fu, comunque, quello di indebolire una struttura di comando così «integrata» (si legga: incontestata) tramite la manifestazione di disaccordo tra autorità ugualmente prestigiose e ricche di risorse. «È evidente che il disaccordo fra le autorità paralizza completamente l'azione»: [42] ovvero, paralizza la disponibilità dei soggetti a eseguire ordini che impongano di perpetrare delle crudeltà. Di fronte al pluralismo dell'autorità, le spinte morali dei soggetti si riaffermano e riprendono il controllo della loro condotta. L'etica torna, per così dire, dal suo esilio forzato. Quelli che erano oggetti d'esperimento privi di volto riacquistano un volto. Lo scudo protettivo con cui l'organizzazione ben strutturata, monolitica e volta a un unico scopo era solita separare il soggetto dalla sua responsabilità finisce per andare in pezzi.

Sembra che il solo fattore realmente in grado di controbilanciare e alla fine compensare il potenziale genocida latente nelle capacità strumentali della modernità e nella sua mentalità strumental-razionale sia il pluralismo del potere, e dunque il pluralismo delle opinioni autorevoli. Solo il pluralismo restituisce la responsabilità morale dell'azione al suo naturale portatore: l'individuo agente. La dissipazione della gestione centrale che il pluralismo inevitabilmente comporta significa assenza di un centro di potere capace di sognare un «ordine uniforme e universale», e tanto meno capace di realizzarlo. Unità di definizioni e significati, di scopi, strategie, criteri di progresso, immagini di perfezione e il senso della direzione in cui va e dovrebbe andare il cambiamento, tutti i desideri più ardenti e appassionati della mentalità moderna sono allora destinati a rimanere inasauditi o a essere completamente cancellati dall'agenda. In compenso, emerge una grande ambivalenza semiotica e assiologica, destinata a

rimanere una caratteristica permanente della vita sociale, più che una sua lacuna transitoria, finora non colmata. L'ambiguità che la mentalità moderna trova difficile tollerare, e che le istituzioni moderne si sono proposte di annientare (traendo entrambe da quest'intenzione la loro straordinaria energia creativa), riappare come l'unica forza capace di contenere e disinnescare il distruttivo potenziale genocida della modernità. Da qui la notoria dualità dell'atteggiamento moderno, che oscilla tra libertà e genocidio, è sempre capace di tendere verso l'una o l'altra direzione, e genera al tempo stesso i più terribili pericoli contemporanei e i più efficaci mezzi per prevenirli - il veleno e il suo antidoto.

Nel suo ultimo libro e suo testamento, Primo Levi scrisse degli innumerevoli esecutori di piccoli e grandi crimini dell'Olocausto, che cercarono di discolarsi insistendo sul fatto che avevano «solo» seguito gli ordini. Levi li accusa di mentire. Ma il dato cruciale sembra essere che gli assassini potevano dire ciò che avevano fatto e continuare a sperare che la loro menzogna fosse credibile. Era l'aspetto burocratico-tecnologico della modernità che dava loro questa speranza. Solo il pluralismo della democrazia moderna può far venire allo scoperto la pretestuosità delle loro scuse e infrangere la speranza che la menzogna non venga smascherata. Potrebbe forse persino porre fine alle azioni che richiedono una menzogna.

Dopo aver esaminato l'andamento e gli esiti della moderna guerra all'ambiguità, Hans Jonas trovò nell'ambivalenza, finora imbattuta, la sola forza in grado di salvare la moderna civiltà tecnologica dalle sue conseguenze, programmate o involontarie che fossero:

Qui è insito l'errore fondamentale dell'intera ontologia del non-essere-ancora e del primato della speranza che vi è legato. A suscitare in noi un senso di dovere è la semplice verità, né esaltante né sconsolante, che «l'uomo autentico» è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa; in breve, in tutta l'ambiguità che gli è connaturata. Volerla eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà [43].

Capitolo secondo.

La costruzione sociale dell'ambivalenza

Ci sono amici e nemici. E ci sono stranieri.

Amici e nemici sono in opposizione reciproca. Gli uni sono la negazione degli altri, e viceversa. Ma ciò non è prova della loro condizione di parità. Come quasi tutte le altre opposizioni che regolano al tempo stesso il mondo in cui viviamo e la nostra vita nel mondo, anche questa è una variante dell'opposizione principale tra dentro e fuori. Il fuori nega la positività del dentro. Il fuori è ciò che non è il dentro. I nemici negano la positività degli amici. I nemici sono ciò che non sono gli amici. I nemici sono amici imperfetti; sono la desolazione che viola l'intimità domestica degli amici, l'assenza che nega la loro presenza. Il ripugnante e spaventoso «là fuori» dei nemici è un supplemento, come lo chiamerebbe Derrida, ovvero qualcosa che si aggiunge all'intimo e accogliente «qui dentro» degli amici, e al tempo stesso lo rimpiazza. Solo attraverso la cristallizzazione e l'incarnazione di ciò che non sono (o di ciò che non vogliono essere, o non ammetterebbero di essere) nella controimmagine dei nemici, gli amici possono affermare ciò che sono e ciò che vogliono essere per se stessi e nelle rappresentazioni altrui.

Apparentemente, c'è una simmetria: non ci sarebbero nemici se non ci fossero amici, e non ci sarebbero amici se non in virtù dell'abisso di ostilità che si spalanca fuori. Ma la simmetria è un'illusione. Sono gli amici che definiscono i nemici, e la parvenza di simmetria è di per sé testimonianza del loro asimmetrico diritto di definire. Sono gli amici che controllano la classificazione e l'assegnazione a una delle due categorie. L'opposizione è una conquista e un atto di autoaffermazione degli amici. È il prodotto e la condizione della loro egemonia narrativa, ovvero della loro dimensione narrativa come fattore di egemonia.

Nella misura in cui dominano la narrazione, fissano il suo vocabolario e lo completano di significati, gli amici sono realmente a casa, tra amici, a loro agio.

La spaccatura tra amici e nemici fa della vita contemplativa e della vita attiva i riflessi speculari l'una dell'altra. Cosa ancora più importante,

garantisce il loro coordinamento. Soggette allo stesso principio di strutturazione, conoscenza e azione si accordano in modo tale che la conoscenza possa guidare l'azione, e l'azione possa confermare la veridicità della conoscenza.

L'opposizione amici/nemici separa il vero dal falso, il bene dal male, il bello dal brutto. Distingue anche il lecito dall'illecito, il giusto dallo sbagliato, l'opportuno dal disdicevole. Rende il mondo leggibile, e pertanto istruttivo. Dissipa il dubbio. Mette chi è ben informato in condizione di andare avanti. Assicura che ognuno vada dove dovrebbe. E fa sì che la scelta sembri rivelare la necessità prescritta dalla natura, in modo tale che la necessità prescritta dall'uomo possa essere immune ai capricci della scelta.

Gli amici sono generati dalla pragmatica della cooperazione. Sono plasmati con la responsabilità e il dovere morale. Io sono responsabile del benessere degli amici prima che loro contraccambino, e indipendentemente dal loro contraccambio; solo a questa condizione la cooperazione, apparentemente un legame contrattuale e bidirezionale, può realizzarsi. La responsabilità deve essere prima un dono, se mai vuole diventare uno scambio.

I nemici sono invece generati dalla pragmatica del conflitto. Sono dedotti dalla rinuncia alla responsabilità e al dovere morale. I nemici sono coloro che rifiutano la responsabilità per il mio benessere prima che io rinunci alla mia responsabilità per il loro, e indipendentemente dalla mia rinuncia; solo a questa condizione il conflitto, apparentemente un'inimicizia bilaterale e un'azione ostile reciproca, può compiersi.

Mentre l'aspettativa di benevolenza non è necessaria per la costruzione degli amici, l'aspettativa di ostilità è indispensabile nella costruzione dei nemici. Dunque l'opposizione tra amici e nemici è un'opposizione tra fare e subire, tra essere soggetti e oggetti d'azione. È un'opposizione tra tendere la mano e tirarsi indietro, tra iniziativa e vigilanza, tra controllare ed essere controllati, tra agire e reagire.

Con tutto ciò che le contrappone, o piuttosto, a causa di questa contrapposizione, ognuna delle due modalità contrapposte rappresenta delle forme di relazione. Seguendo Simmel, potremmo dire che amicizia e inimicizia sono le uniche forme di socialità; e anzi, sono le forme archetipiche di ogni socialità, e insieme costituiscono la sua matrice biforcuta. Creano la cornice all'interno della quale è possibile la socialità; esauriscono il ventaglio di possibilità dello «stare con gli altri». Essere un amico ed essere un nemico sono le due modalità in cui l'Altro può essere riconosciuto come un altro soggetto, interpretato come soggetto dotato di una propria individualità analoga alla nostra, ammesso nella sfera della vita interiore, essere contato, diventare e rimanere rilevante. Se non in virtù dell'opposizione tra amico e nemico, niente di tutto questo sarebbe possibile. Senza la possibilità di spezzare il vincolo di responsabilità, nessuna responsabilità si imprimerebbe come dovere. Se non fosse per i nemici, non ci sarebbero amici. Senza la possibilità della differenza, dice Derrida, «il desiderio di presenza in quanto tale non avrebbe respiro. Questo significa allo stesso modo che il desiderio è intrinsecamente destinato a non essere

soddisfatto. La differenza produce ciò che vieta, rendendo possibile proprio ciò che rende impossibile» [01].

Contro questo rassicurante antagonismo, contro questa conflittuale collusione tra amici e nemici, lo straniero si ribella. La minaccia che rappresenta desta più orrore di quella che possiamo temere dal nemico. Lo straniero minaccia la socialità in sé, la possibilità stessa che ci sia una socialità. Smaschera l'opposizione tra amici e nemici, rendendo manifesta la sua natura di *compleat mappa mundi*, di differenza che annulla tutte le differenze e pertanto non lascia niente al di fuori di sé. Dal momento che quell'opposizione è il fondamento su cui riposano la vita sociale nella sua totalità e tutte le differenze che la rappezzano alla meglio e la tengono insieme, lo straniero mette in pericolo i fondamenti stessi della vita sociale. E tutto questo perché lo straniero non è un amico né un nemico; e perché potrebbe essere entrambe le cose. E perché non sappiamo, e non abbiamo modo di saperlo, se sia l'una o l'altra cosa.

Lo straniero è un membro (forse il membro principale, archetipico) della famiglia degli indecidibili, quelle unità sconcertanti ma onnipresenti che - citando ancora le parole di Derrida - «non possono più essere incluse all'interno di un'opposizione filosofica (binaria), poiché le resistono e la disorganizzano, senza mai costituire un terzo termine, senza mai lasciare spazio per una soluzione in forma di dialettica speculativa». Ecco alcuni esempi di «indecidibili» discussi da Derrida.

Il *pharmakon*: il termine greco generico che comprende sia i rimedi che i veleni (è il termine usato nel Fedro di Platone come metafora della scrittura, e per questa ragione - secondo Derrida - indirettamente responsabile, in virtù delle traduzioni che hanno cercato di eliminare la sua intrinseca ambiguità, della direzione presa dalla metafisica occidentale post-platonica). Il *pharmakon*, diciamo, rappresenta «la polisemia regolare e prescritta che, grazie a una distorsione, all'indeterminazione o alla sovradeterminazione, ma senza che ci sia una traduzione sbagliata, ha permesso di rendere la stessa parola con "rimedio", "ricetta medica", "veleno", "droga", "filtro" ecc.». Grazie a questa capacità, il *pharmakon* è efficace soprattutto perché ambivalente, è ambivalente perché efficace: «Partecipa sia del sano che del malato, del gradevole come dello sgradevole» [02]. Il *pharmakon*, dopo tutto, «non è rimedio né veleno, non è bene né male, non è dentro né fuori». Il *pharmakon* corrode e annulla l'opposizione, la possibilità stessa di opposizione.

Lo *hymen*: ancora una parola greca, che allude sia alla membrana che al matrimonio, e che per questo motivo indica la verginità - ovvero la differenza non compromessa e irriducibile tra «dentro» e «fuori» - e al tempo stesso la sua violazione, causata dall'unione dell'io con l'altro. Di conseguenza, *hymen* non è «confusione né distinzione, non è identità né differenza, non è consumazione né verginità, non è il velo né lo svelamento, non è il dentro né il fuori ecc.».

Il supplemento: in francese questa parola indica sia un'aggiunta che una sostituzione. E, pertanto, l'altro che «si unisce», l'esterno che penetra all'interno, la differenza che si trasforma in identità. Di conseguenza, il

supplemento «non è un più né un meno, non è un fuori né il complemento di un dentro, non è accidente né essenza ecc.» [03].

Indecidibile è tutto ciò che non è né questo né quello-, in altre parole, rema contro tutto ciò che è questo o quello. La sottodeterminazione degli indecidibili è la loro potenza: non essendo niente, potrebbero essere tutto. Mandano all'aria il potere ordinatore dell'opposizione, ovvero il potere ordinatore dei narratori dell'opposizione. Le opposizioni permettono la conoscenza e l'azione; gli indecidibili le paralizzano. Gli indecidibili smascherano brutalmente l'artificio, la fragilità, l'inganno della più vitale delle separazioni. Portano dentro ciò che è fuori, e turbano la serenità dell'ordine con il presentimento del caos.

Questo è esattamente ciò che fanno gli stranieri.

L'orrore dell'indeterminazione

La chiarezza (classificatoria) cognitiva è un riflesso, un equivalente intellettuale della certezza comportamentale. Le due cose arrivano e partono insieme. Quanto stretto sia il loro legame, lo capiamo immediatamente appena arriviamo in un paese straniero, ascoltiamo una lingua straniera, osserviamo i costumi stranieri. I problemi ermeneutici cui ci troviamo di fronte in quel momento ci danno una prima idea della tremenda paralisi comportamentale che segue al fallimento della capacità classificatoria. Capire - suggerisce Wittgenstein - significa sapere come procedere. Ecco perché i problemi ermeneutici (che sorgono quando un significato non è immediatamente evidente, quando ci rendiamo conto che le parole e il significato non sono la stessa cosa, che esiste un problema del significato) sono percepiti come una seccatura. I problemi ermeneutici irrisolti indicano incertezza su come si debba leggere la situazione e su quale risposta abbia più probabilità di ottenere i risultati desiderati. Nel migliore dei casi, l'incertezza confonde ed è vissuta come un disagio. Nel peggiore, comporta una sensazione di pericolo.

Buona parte dell'organizzazione sociale può essere interpretata come sedimentazione dello sforzo sistematico di ridurre la frequenza con cui si incontrano problemi ermeneutici, e di mitigare la frustrazione che essi causano quando vengono affrontati. Il metodo più comune per ottenere questo risultato è probabilmente quello della separazione territoriale e funzionale. Se un tale metodo fosse messo pienamente a frutto, i problemi ermeneutici diminuirebbero con l'accorciarsi della distanza fisica e con l'allargarsi del campo e della frequenza d'interazione. Non si darebbe possibilità di fraintendimento, o il suo verificarsi causerebbe solo un disordine marginale, se fosse osservato scrupolosamente il principio di separazione, che prevede di limitare l'opportunità di «interazione a settori che si presume siano di comune comprensione e reciproco interesse» [04].

Il metodo della separazione territoriale e funzionale è adottato sia verso l'esterno sia verso l'interno. Le persone che necessitano di attraversare un territorio in cui sono destinate a causare o incontrare problemi ermeneutici

cercano al suo interno delle enclaves destinate all'uso dei visitatori, nonché i servizi dei mediatori funzionali. I paesi turistici, che si aspettano un afflusso costante di ingenti quantità di visitatori «dotati di inadeguata preparazione culturale», predispongono queste enclaves e formano i mediatori in anticipo.

La separazione territoriale e funzionale è un riflesso dei problemi ermeneutici esistenti; ma è anche un importante fattore che favorisce il loro perpetuarsi e riprodursi. Finché la segregazione resta costante ed è custodita con cura, è difficile che la probabilità di confusione interpretativa (o quanto meno l'aspettativa di una tale confusione) diminuisca. La persistenza e la costante possibilità di problemi ermeneutici possono essere considerate al tempo stesso come il motivo e il prodotto degli sforzi di stabilire confini. In quanto tali, i problemi ermeneutici hanno una tendenza intrinseca ad autopertuarsi. Dal momento che tracciare confini non è mai qualcosa di infallibile, ed è difficile evitare che in qualche caso questi vengano varcati, è probabile che i problemi ermeneutici persistano come una «zona grigia» che circonda in maniera permanente il mondo familiare della vita quotidiana. Questa zona grigia è abitata da elementi infamiliari, non ancora classificati, o piuttosto classificati secondo criteri simili ai nostri, ma finora a noi sconosciuti.

Gli «infamiliari» si presentano in differenti forme, di diversa rilevanza. A un'estremità della gamma si trovano quelli che risiedono in terre praticamente remote (ossia raramente visitate) e pertanto si limitano al ruolo di stabilire i confini del territorio familiare (gli «ubi leones», le scritte che avvertivano dei pericoli sulle frontiere esterne delle mappe romane). Lo scambio con questi infamiliari (se mai avviene) è lontano dalla routine quotidiana e dalla consueta rete di interazione, in quanto funzione di una speciale categoria di persone (viaggiatori di commercio, diplomatici o etnografi), oppure occasione speciale per tutti gli altri. Entrambe le modalità (territoriale e funzionale) di separazione istituzionale proteggono agevolmente - o meglio, rafforzano - l'infamiliarità degli infamiliari, unita alla loro irrilevanza quotidiana. Custodiscono anche, sebbene obliquamente, la sicurezza familiare del loro territorio. Contrariamente a un'opinione diffusa, l'avvento della televisione, questo gigantesco spioncino facilmente accessibile attraverso il quale si possono osservare in modo sistematico le usanze infamiliari, non ha eliminato la separazione istituzionale né ha diminuito la sua efficacia. Potremmo dire che il «villaggio globale» di McLuhan non è diventato realtà. La cornice di uno schermo cinematografico o televisivo storna il pericolo di dispersione molto più efficacemente degli alberghi turistici e dei campeggi recintati; l'unilateralità della comunicazione sostanzialmente segrega e isola in modo definitivo gli infamiliari sullo schermo. La recente invenzione dei centri commerciali «a tema», con villaggi caraibici, riserve indiane e templi polinesiani stipati tutti insieme sotto un unico tetto, ha elevato la vecchia tecnica della separazione istituzionale a un livello di perfezione raggiunta in passato solo dallo zoo.

Il fenomeno dell'estraneità non può, tuttavia, essere ridotto alla

produzione di problemi ermeneutici, per quanto seccanti. Il fallimento della classificazione appresa scombuscola abbastanza, e tuttavia non è percepito proprio come un disastro finché può essere ricondotto a una mancanza di conoscenza. Se solo imparassi quella lingua; se solo penetrassi il mistero di quelle strane usanze... Presi in sé e per sé, i problemi ermeneutici non minano la fiducia nella conoscenza e nella possibilità di raggiungere la certezza comportamentale. Al massimo, rafforzano entrambe. Il modo in cui stabiliscono che il rimedio consiste nell'apprendere un altro metodo di classificazione, un'altra serie di opposizioni, i significati di un altro insieme di segni, non fa che corroborare la fede nel sostanziale ordine del mondo, e in particolare nella capacità ordinatrice della conoscenza. Una moderata dose di perplessità è gradita proprio perché si risolve in una consolante rassicurazione (questo, come ogni turista sa, costituisce gran parte dell'attrattiva dei viaggi all'estero, e più sono esotici meglio è). La differenza è qualcosa con cui possiamo convivere, finché crediamo che il mondo differente dal nostro sia, come il nostro, un «mondo con una chiave», un mondo ordinato come il nostro; è solo un altro mondo ordinato, abitato da amici o nemici, senza ibridi che ne distorcano l'immagine e complichino l'azione, e con regole e divisioni che potremmo ancora non conoscere, ma che potremmo imparare se ce ne fosse bisogno.

E tuttavia, alcuni stranieri non sono ancora da decidere-, sono, in linea di principio, indecidibili. Sono la premonizione di quel «terzo elemento» che non dovrebbe esistere. Questi sono i veri ibridi, i mostri, non solo non classificati, ma inclassificabili. Non mettono in discussione solo questa opposizione qui e ora: mettono in discussione le opposizioni in quanto tali, il principio stesso dell'opposizione, la plausibilità della dicotomia che essa suggerisce e la realizzabilità della divisione che richiede. Smascherano la fragile artificialità della divisione.

Distrugono il mondo. Dilatano il temporaneo inconveniente di «non sapere come procedere», trasformandolo in una paralisi definitiva. Devono essere messi al bando, disarmati, soppressi, esiliati fisicamente o mentalmente, altrimenti il mondo potrebbe andare in rovina.

La separazione territoriale e funzionale non basta più quando chi è meramente infamiliare diventa una vero e proprio straniero, adeguatamente descritto da Simmel come «l'uomo che oggi viene e domani rimane» [05]. Lo straniero è, in effetti, qualcuno che rifiuta di restare confinato nel paese «lontano» o di andarsene dal nostro, e pertanto sfida a priori il facile espediente della segregazione spaziale o temporale. Lo straniero penetra nel «mondo della vita» e vi si stabilisce, e in questo modo - differentemente dal caso dei meri «infamiliari» - il fatto che sia un amico o un nemico diventa rilevante. Lo straniero si introduce nel mondo della vita senza essere stato invitato, mettendomi così nella posizione di subire la sua iniziativa, rendendomi l'oggetto dell'azione di cui è soggetto: tutto ciò - ricordiamolo - è un marchio evidente del nemico. Tuttavia, diversamente dagli altri nemici «diretti», questo non è tenuto a distanza di sicurezza, né confinato dall'altro lato della linea di battaglia. Ancora peggio, rivendica il diritto di essere oggetto di responsabilità - ben noto attributo dell'amico. Se

cerchiamo di calzarci addosso l'opposizione amico/nemico, risulta al tempo stesso sotto- e sovradeterminato. E così, per procura, finisce per smascherare il fallimento dell'opposizione stessa. Lo straniero è una minaccia costante all'ordine del mondo.

E non solo per questa ragione, comunque. Ve ne sono altre. Per esempio, l'indimenticabile e dunque imperdonabile peccato originale dell'ultimo arrivato, ovvero il fatto che sia entrato nella sfera del mondo della vita in un momento che può essere individuato con esattezza. Non apparteneva al mondo della vita «inizialmente», «originariamente», «fin dal principio», «da tempo immemore», e dunque mette in discussione l'extratemporalità del mondo della vita, evidenziando la «mera storicità» dell'esistenza. La memoria del suo arrivo come un evento fa della sua stessa presenza un evento storico, più che un fatto naturale. Il suo passaggio dalla dimensione storica a quella naturale infrangerebbe un importante confine sulla mappa dell'esistenza, e dunque bisogna opporvi una risoluta resistenza; un passaggio simile equivarrebbe, dopo tutto, ad ammettere che la natura stessa sia un evento storico e che, perciò, gli appelli all'ordine naturale o ai diritti naturali non meritano alcun trattamento preferenziale. Essendo un evento storico e avendo un inizio, la presenza dello straniero ha sempre potenzialmente una fine. Lo straniero ha libertà di andarsene. può anche essere costretto ad andarsene o, almeno, si può contemplare l'idea di costringerlo ad andarsene senza violare l'ordine delle cose. Per quanto sia protratta, la permanenza dello straniero è temporanea - un'altra infrazione nella divisione che dovrebbe essere preservata e mantenuta intatta in nome di un'esistenza ordinata e sicura.

Ma neanche qui finisce l'ambigua incongruenza dello straniero. Lo straniero mina l'ordinamento spaziale del mondo, la faticosa conquista dell'armonia tra vicinanza topografica e morale, la coesione degli amici e la distanza siderale dei nemici. Lo straniero disturba la sintonia tra distanza fisica e psichica: è fisicamente vicino, ma rimane spiritualmente distante. Porta nell'intima cerchia della prossimità il genere di differenza e alterità che ci aspettiamo e tolleriamo solo a distanza, dove le possiamo respingere come irrilevanti o rifiutare come ostili. Lo straniero rappresenta una «proporzione» incongruente, e dunque molesta, «di vicinanza e di distanza» [06]. La sua presenza è una sfida alla solidità delle demarcazioni ortodosse e agli strumenti universali utilizzati per fare ordine. La sua prossimità (come ogni prossimità, secondo Emmanuel Lévinas) [07] suggerisce una relazione morale, mentre la sua distanza (come ogni distanza, secondo Charles Erasmus) [08] ne permette solo una contrattuale: viene così compromessa un'altra importante opposizione.

Come sempre, l'incongruenza pratica segue quella concettuale. Lo straniero che rifiuta di andarsene trasforma gradualmente la sua dimora temporanea nella sua patria definitiva - e così a maggior ragione la sua patria «d'origine» retrocede nel passato e forse svanisce del tutto. D'altra parte, però, lo straniero conserva (anche se solo in teoria) la sua libertà di andare, ed è dunque in grado di osservare le condizioni locali con un'equanimità che i nativi difficilmente possono permettersi. Da qui nasce

un altro rapporto incongruente, questa volta tra coinvolgimento e indifferenza, partigianeria e neutralità, distacco e partecipazione. L'impegno che lo straniero dichiara, la lealtà che promette, la dedizione che dimostra non sono degni di fiducia: sono infatti accompagnati da una sicura valvola di fuga facile che i nativi per lo più invidiano ma raramente possiedono.

Il peccato irredimibile dello straniero è, dunque, l'incompatibilità tra la sua presenza e altre presenze, fondamentali per l'ordine del mondo; il suo attacco simultaneo a diverse opposizioni cruciali, necessarie all'incessante sforzo ordinatore. È questo il peccato che, nel corso della storia moderna, confluisce nella rappresentazione dello straniero come portatore e incarnazione di incongruenza; per la precisione, lo straniero è un individuo affetto dal male incurabile dell'incongruenza multipla, e per questa ragione è il flagello della modernità. Potrebbe fungere da esempio archetipico del «viscoso» di Sartre (le *visqueux*) o di Mary Douglas (*the slimy*), un'entità inesorabilmente ambivalente, che siede a cavalcioni su una barricata circondata da combattenti (o, piuttosto, una sostanza versata in cima alla barricata così da renderne scivolose entrambe le parti), rendendo confusa la linea di confine, di importanza vitale per la costruzione di un particolare ordine sociale o di un particolare mondo della vita.

Nessuna classificazione binaria impiegata nella costruzione dell'ordine può coincidere a pieno con l'esperienza sostanzialmente non discreta, continua, della realtà. L'opposizione, che nasce dall'orrore dell'ambiguità, diventa la principale fonte di ambivalenza. Imporre una qualsiasi classificazione significa inevitabilmente produrre anomalie (ossia fenomeni che vengono percepiti come «anomali» solo in quanto attraversano quelle categorie la cui separazione rappresenta il senso dell'ordine). Pertanto «una certa cultura deve misurarsi con gli eventi che sembrano sfidare i suoi postulati; non può ignorare le anomalie che il suo schema produce, se non vuole correre il rischio di perdere credibilità» [09]. Difficilmente esiste un'anomalia più anomala dello straniero. Questi sta tra l'amico e il nemico, tra l'ordine e il caos, tra il dentro e il fuori. Rappresenta l'inaffidabilità dell'amico, la scaltra simulazione del nemico, la fallibilità dell'ordine, la vulnerabilità del dentro.

Combattere l'indeterminatezza

A proposito delle ridotte comunità premoderne, che per la maggioranza dei loro membri erano universi in cui si iscriveva la totalità del mondo della vita, si è spesso detto che erano caratterizzate da una sociabilità densa. Questa tesi condivisa è tuttavia interpretata in vari modi. più comunemente, per «sociabilità densa» si intende erroneamente una forma di intimità alla maniera di Ferdinand Tönnies, una sintonia spirituale e una cooperazione disinteressata; in altre parole, un'amicizia immune da inimicizia, o in cui l'inimicizia è eliminata. Come abbiamo visto, però, l'amicizia non è l'unica forma di socialità; anche l'inimicizia svolge questa funzione. O meglio, amicizia e inimicizia costituiscono insieme quella

cornice all'interno del quale la socialità diventa possibile e si realizza. La «sociabilità densa» del passato ci colpisce, a posteriori, in quanto distinta dalla nostra condizione non perché fosse portatrice di una maggiore armonia rispetto a quella che sperimentiamo nel nostro mondo, ma perché il suo mondo era praticamente saturo di amici e nemici, e solo di amici e nemici. Per gli stranieri, così poco definiti, rimaneva poco spazio, e in ogni caso marginale, nel mondo della vita. E così i problemi semantici e comportamentali che l'opposizione amici/nemici non può fare a meno di generare sorgevano di rado, e potevano in linea di massima essere affrontati con rapidità ed efficienza in uno dei due modi che l'opposizione legittimava. La comunità difendeva in modo efficace la propria sociabilità densa, riclassificando prontamente come amici o nemici i pochi stranieri che entravano all'occasione nella sua orbita. Essendo all'apparenza una tappa temporanea, l'estraneità non rappresentava una seria sfida all'ordinata e solida dualità del mondo.

Tutti i raggruppamenti sovraindividuali sono innanzitutto sedimenti (o, piuttosto, processi in corso) della collettivizzazione di amici e nemici: grazie all'unione delle linee che separano gli amici dai nemici, molti individui hanno la possibilità di condividere i loro amici e nemici. più precisamente, individui che avevano in comune un gruppo o una categoria di nemici, possono per questo trattarsi reciprocamente come amici. Per le comunità caratterizzate da una sociabilità densa questo era tutto, o quasi. E la cosa poteva finire qui finché la collocazione degli stranieri in una delle due categorie opposte (amici o nemici) restava agevole e in potere della comunità.

Ma l'ultimo requisito non è soddisfatto nelle condizioni moderne, caratterizzate dal divorzio tra densità fisica e sociabilità densa. Gli alieni compaiono nei confini del mondo della vita e rifiutano di andarsene (sebbene noi non smettiamo mai di sperare che alla fine lo faranno). Questa situazione nuova non nasce necessariamente dal crescere dell'agitazione e della mobilità. In effetti, è questa nuova mobilità intensa e febbrile che scaturlisce dall'«uniformazione» di ampi spazi imposta dallo stato; spazi troppo ampi per essere assimilati e addomesticati dai vecchi metodi impiegati dalle autorità pubbliche per mappare e fare ordine. I nuovi alieni non sono visitatori, quelle macchie di oscurità sulla superficie trasparente della realtà quotidiana, macchie che sopportiamo solo nella speranza che domani saranno lavate via (per quanto possiamo sempre essere tentati di farlo subito). Non portano spade, né sembrano nascondere pugnali sotto il mantello (anche se non possiamo esserne sicuri). Non sono come i nemici che conosciamo. O, almeno, questo è quanto vogliono far credere. D'altra parte, non sembrano nemmeno amici.

Gli amici li incontriamo all'altro capo della nostra responsabilità. I nemici li incontriamo (semmai) all'altro capo della spada. Non c'è una regola chiara sull'incontro con gli stranieri. Il rapporto con gli stranieri è sempre un'incongruenza. Rappresenta l'incompatibilità delle regole invocate dallo status confuso dello straniero. È meglio non incontrarli affatto gli stranieri. E se non possiamo proprio evitare lo spazio che

occupano o condividono, allora la migliore soluzione è quella di un incontro che non sia realmente un incontro, un incontro che pretenda di non essere tale, un non-incontro (per prendere in prestito il termine coniato da Martin Buber: *Vergegnung*, ovvero non-incontro, incontro mancato, opposto a *Begegnung*, incontro, relazione). L'arte del non-incontro è innanzitutto un insieme di tecniche che servono a de-eticizzare la relazione con l'Altro. Il suo effetto globale è una negazione dello straniero come oggetto e soggetto morale. O piuttosto, il rifiuto delle situazioni che possano accordargli una rilevanza morale. Questo tuttavia è un magro surrogato della condizione ideale, forse perduta o in ogni caso irraggiungibile ora: quella in cui l'opposizione tra amici e nemici non sia affatto in discussione, e dunque l'integrità del mondo della vita possa essere sostenuta dalle semplici dicotomie semantiche e comportamentali operate di fatto dai membri della comunità.

Come tutti gli altri raggruppamenti sociali tesi ad autopertpetuarsi, passati e futuri, territoriali o non territoriali, i moderni stati nazionali collettivizzano amici e nemici. Ma in aggiunta a questa funzione comune, ne svolgono anche una nuova e specifica: eliminano gli stranieri, o almeno tentano di farlo. «L'ideologia nazionalista - dice John Breuilly - non è né un'espressione dell'identità nazionale (o quanto meno non c'è alcun modo razionale di dimostrare che lo sia) né un'arbitraria invenzione dei nazionalisti escogitata a fini politici. Essa nasce piuttosto dal bisogno di comprendere il senso di assetti politici e sociali complessi» [10]. Quella di cui bisogna comprendere il senso innanzitutto, per poi imparare «a convivere», è in sostanza una situazione in cui la collaudata dicotomia tradizionale tra amici e nemici non può essere applicata concretamente, e questo significa che è stata compromessa, in quanto guida inadeguata per l'arte di vivere. Lo stato nazionale è pensato prima di tutto per affrontare il problema degli stranieri, non dei nemici. È precisamente questa caratteristica che lo contraddistingue dagli altri accordi sociali sovraindividuali.

Diversamente da una tribù, lo stato-nazione estende il suo dominio su di un territorio, prima di rivendicare l'obbedienza della popolazione. Se le tribù possono assicurare la necessaria collettivizzazione di amici e nemici tramite i processi gemelli di attrazione e repulsione, autoselezione e autosegregazione, gli stati nazionali territoriali devono imporre l'amicizia là dove non riesca ad affermarsi da sola. Gli stati nazionali devono correggere artificialmente gli sbagli della natura (per creare con un progetto ciò che la natura non ha portato a termine per omissione). Nel caso dello stato nazionale, la collettivizzazione dell'amicizia richiede indottrinamento e forza, l'artificio di una realtà costruita legalmente e la mobilitazione di una solidarietà con una comunità immaginata (termine appropriato proposto da Benedici Anderson) allo scopo di universalizzare i modelli cognitivi e comportamentali associati all'amicizia entro i confini del reame. Lo stato nazionale ridefinisce gli amici come nativi-, prescrive di estendere i diritti riconosciuti «solo agli amici» a tutti i residenti - familiari e non - del territorio governato. E viceversa, garantisce i diritti di residenza solo se una

simile estensione dei diritti di amicizia è desiderabile (sebbene la desiderabilità sia spesso mascherata da «fattibilità»). Ecco perché il nazionalismo cerca lo stato. Ecco perché lo stato genera il nazionalismo. Ed ecco perché, per tutta la durata dell'epoca moderna, che ormai ha due secoli, il nazionalismo senza lo stato era imperfetto e in sostanza impotente quanto lo stato senza il nazionalismo, al punto che l'uno era inconcepibile senza l'altro.

In tutte le analisi degli stati moderni si è sottolineato ripetutamente che essi «tentarono di ridurre o eliminare all'interno della nazione ogni forma di lealtà e di divisione che potesse ostacolare l'unità nazionale» [11]. Gli stati nazionali promuovono il «nativismo» e rappresentano i loro sudditi come «nativi». Lodano e impongono omogeneità etnica, religiosa, linguistica e culturale. Sono impegnati nell'incessante propaganda di comportamenti condivisi. Costruiscono memorie storiche comuni e fanno del loro meglio per screditare o soffocare quelle troppo tenaci, che non si lasciano comprimere e schiacciare all'interno della tradizione condivisa - ora ridefinita, nei termini semilegali propri di uno stato, come «la nostra eredità comune». Gli stati nazionali predicano il senso di una missione comune, di un fato comune, di un destino comune. Alimentano, o quanto meno legittimano e appoggiano tacitamente, l'ostilità nei confronti di chiunque si trovi al di fuori della sacra unione [12]. In altre parole, gli stati nazionali promuovono l'uniformità. Il nazionalismo è la religione dell'amicizia, e lo stato nazionale è la chiesa che costringe il potenziale gregge a praticare il culto. L'omogeneità imposta dallo stato è la pratica dell'ideologia nazionalista.

Come osserva argutamente Boyd C. Shafer, «i patrioti dovettero essere creati. Il XVIII secolo credeva molto nella natura, ma non poteva affidarle lo sviluppo dell'uomo senza alcun aiuto». Il nazionalismo era un programma di ingegneria sociale, e lo stato nazionale doveva essere la sua fabbrica. Fin dall'inizio gli fu assegnato il ruolo di giardiniere collettivo, preparato al compito di coltivare sentimenti e abilità che altrimenti avevano poca probabilità di crescere. «La nuova educazione», scrisse Johann Gottlieb Fichte nei suoi Discorsi alla nazione tedesca del 1807-08, dovrebbe consistere esattamente nel distruggere completamente la libera volontà sul terreno di cui essa si assume l'elaborazione, e al contrario nel produrre stringente necessità delle decisioni, e l'impossibilità dell'opposto nella volontà [...] Se vuoi avere un qualche potere su di lui [l'uomo], allora gli devi fare qualcosa di più che qualche discorso: devi fare lui stesso, farlo in modo tale che egli non possa volere diversamente da come tu vuoi che egli voglia [13].

Mentre Rousseau dava consigli al re di Polonia su come plasmare i polacchi (a distanza, si vedeva meglio l'intima natura patriottica dell'«uomo in quanto tale»):

È l'educazione che deve far partecipi le anime del vigore nazionale e dirigere le loro opinioni e i loro gusti fino a infondere in esse il patriottismo per inclinazione, per passione, per necessità. Aprendo gli occhi, un bambino deve vedere la patria e fino alla morte non deve vedere altro che lei [...] A vent'anni

un polacco non deve essere un altro uomo; deve essere un polacco [...] La legge deve regolare la materia, l'ordine e la forma dei loro studi. Devono avere per maestri solo dei polacchi [14].

Se lo stato nazionale fosse in grado di raggiungere il suo obiettivo, non rimarrebbero stranieri nel mondo della vita dei residenti-divenuti-nativi-divenuti-patrioti. Ci sarebbero solo nativi, ovvero amici, ed estranei, ovvero nemici correnti o potenziali. Ma il punto è che nessun tentativo di assimilare, trasformare, acculturare o assorbire l'eterogeneità etnica, religiosa, linguistica, culturale o di altro tipo, e dissolverla nel corpo omogeneo della nazione, ha avuto né poteva in effetti avere un successo incondizionato. Il più delle volte, il *melting pot* è stato una chimera o un progetto fallito. Gli stranieri rifiutavano l'ordinata divisione tra «noi» e «loro», amici e nemici. Con esasperante caparbia, rimanevano indeterminati, e il loro numero e il loro potere disturbante sembrano crescere in proporzione all'intensità degli sforzi dicotomizzanti. Era come se gli stranieri fossero «rifiuti industriali», che aumentavano di volume a ogni incremento della produzione di amici e nemici; un fenomeno generato proprio dalla pressione assimilativa volta a distruggerlo. L'attacco perentorio agli stranieri doveva fin dall'inizio essere supportato, rafforzato e integrato da un ampio dispiegamento di tecniche destinate a rendere possibile una convivenza a lungo termine, forse permanente, con gli stranieri. E così è stato.

Vivere con l'indeterminatezza

L'inventario delle possibili reazioni alla caparbia presenza degli stranieri si può intuire dal catalogo di risposte standard alla «viscosità» in quanto tale. La maggioranza delle voci in un catalogo del genere si riferisce ai tentativi di neutralizzare il «viscoso» privandolo della sua «viscosità». Tutti questi tentativi seguono la strategia logica ma poco plausibile di riseparare ciò che l'anomalia, gravida di ambiguità semantica, ha mescolato; e di rimuovere dalla vista, fisicamente e spiritualmente, i residui di resistenza.

La prima scelta consiste, naturalmente, nel tagliare in modo radicale il groviglio di incongruenze costringendo lo straniero ad andarsene; ristabilire l'ordine originario associando, per così dire, l'allontanamento personale e spaziale. E tuttavia questa misura, per quanto molto coerente, non sempre è applicabile - e l'assenza di una «dimora naturale» per lo straniero in questione rappresenta un caso estremo.

Lo straniero che non solo è fuori posto, ma anche senza casa in senso assoluto, può diventare un allettante oggetto di genocidio. (Questa la sferzante sintesi di Cynthia Ozick: «La soluzione finale tedesca fu una soluzione estetica; fu un lavoro di editing, il dito dell'artista che eliminava una sbavatura, semplicemente anniento ciò che non era considerato armonioso») [15]. In mancanza di una soluzione così radicale, si potrebbe smaltire l'anomalia in una delle numerose varianti di *Narrenturme* (torri dei folli) o *Narrenschiffe* (le rinascimentali navi dei folli) esistenti [16],

raggiungendo così la congruenza tra l'incongruenza intrinseca del «territorio extraterritoriale» e l'uguale incongruenza dei «locali translocali». Le riserve tribali, le patrie native e i ghetti etnici sono le più tristemente note tra queste varianti.

Se le soluzioni radicali o quasi radicali non sono praticabili o non sono convenienti, la migliore soluzione di ripiego che ci viene in aiuto è la barriera culturale. Se non si può rendere lo straniero inesistente, quanto meno lo si può rendere intoccabile. Si può severamente limitare la relazione sociale con lo straniero, circondando qualsiasi forma di comunicazione con lui di un ingombrante rituale la cui funzione è di spingerlo fuori dal regno dell'ordinario e disarmarlo come possibile fonte di influenza normativa. (Una soluzione del tipo: «lo straniero ha le sue strane usanze: permettiamogli di conservarle ma ricordiamo che sono adatte solo a lui, non a noi, la gente normale»). Rigidi divieti di *connubium*, *commercium* e commensalità sono i metodi più comuni per creare isolamento culturale e per limitare il contatto. Applicati singolarmente o combinati, assegnano allo straniero il ruolo dell'Altro e impediscono che l'ambiguità della sua condizione inquina la limpidezza dell'identità nativa. L'esclusione culturale dello straniero, la sua rappresentazione come Altro permanente, al di fuori delle «normali» divisioni e categorie, «implica il riconoscimento dei limiti delle conoscenze condivise, differenti criteri per il giudizio di valore e per l'azione, e una restrizione dell'interazione a settori che si presume siano di comune comprensione e reciproco interesse». Si impongono dei limiti «sui ruoli che un individuo è autorizzato a ricoprire, e sugli interlocutori che può scegliere per diversi tipi di transazioni» [17].

E tuttavia, tenere lo straniero a distanza mentale «rinchiudendolo» in un guscio di esotismo non basta a neutralizzare la sua intrinseca e pericolosa incongruenza. Dopo tutto, rimane intorno a noi. Un momento di disattenzione, e l'interazione facilmente trascenderà i limiti consentiti. Lo straniero rimane dunque l'eterno «viscoso», che minaccia costantemente di cancellare i confini vitali per l'identità nativa. Il pericolo deve essere segnalato, i nativi devono essere avvertiti e tenuti in stato di allerta, se non vogliono cedere alla tentazione di compromettere le proprie usanze, che li rendono ciò che sono. Questo si ottiene screditando lo straniero; rappresentando i suoi tratti esteriori, visibili e facilmente riconoscibili (diacritici, come li chiama Fredrik Barth) come segni di qualità nascoste, per questo motivo ancora più abominevoli e pericolose. Stiamo parlando dell'istituzione sociale dello stigma, portato al centro dell'analisi sociale da Erving Goffman ormai quarant'anni fa.

Nel suo significato originario, lo «stigma» rappresenta i segni corporei che indicano inferiorità di carattere o degenerazione morale. Il concetto si può estendere a tutti i casi in cui una caratteristica osservabile - ovvero documentata e indiscutibile - di una certa categoria di persone acquista rilievo perché viene riportata all'attenzione dell'opinione pubblica, per essere poi interpretata come segno visibile di un vizio nascosto, di iniquità o depravazione morale. Una qualità altrimenti innocua diventa una macchia, un segno di afflizione, una causa di vergogna. La persona che manifesta

questa qualità è facilmente riconoscibile come poco desiderabile, inferiore, degenerata e pericolosa. I suoi interlocutori sono allertati e avvertiti in anticipo delle possibili conseguenze funeste di un'interazione imprudente. Sono inoltre armati di informazioni relative all'identità sociale virtuale dei membri della categoria stigmatizzata; un'identità difficile poi da confutare, per quanto tenacemente gli stigmatizzati tentino di affermare la loro identità attualizzata [18].

Lo stigma sembra essere un'arma adeguata alla difesa contro la sgradita ambiguità dello straniero. L'essenza dello stigma è quella di enfatizzare la differenza; una differenza che in linea di principio non può essere sanata, e dunque giustifica un'esclusione permanente. In effetti, questi segni esteriori di una presunta interiorità degenerata sono di solito scelti in quanto non si arrendono facilmente alle abilità cosmetiche umane. Nel mondo moderno - con la sua fede nell'onnipotenza della cultura e dell'educazione (Kant asseriva con convinzione che l'uomo è reso tale dall'educazione, e Claude-Adrien Helvétius confermava: «l'educazione può tutto»), con le sue costanti esortazioni a migliorare noi stessi, e con l'assioma della responsabilità individuale nel costruire ciò che siamo - lo stigma rimane uno di quei pochi residui di «natura» su cui l'affanno ingegneristico di ridisegnare tutto si esime dall'intervenire, lasciandoli nel loro presunto stato verginale. Lo stigma segna il limite della capacità trasformatrice della cultura. I segni esteriori possono essere mascherati, ma non estirpati. Il legame tra segni e verità interna può essere negato, ma non spezzato.

Armata di queste qualità, l'istituzione dello stigma si adatta perfettamente al compito di immobilizzare lo straniero nella sua identità di Altro escluso. Se lo straniero fosse solo una persona «priva di educazione», ancora impreparata sulle usanze locali e non ben adattata alle condizioni proprie del posto, la minaccia pratica intrinseca alla sua «incongruenza multipla» renderebbe indifesi i nativi. Cosa ancora più pericolosa, sarebbe palesamente smascherata la fragilità intrinseca di ogni identità, inclusa quella dei nativi. Un'identità che chiunque può acquisire tramite uno sforzo diligente e un'identità di cui ci si può anche spogliare quando si vuole. Ma un'identità di cui «ci si veste e ci si sveste» con tanta disinvoltura è un fondamento troppo debole per sostenere l'esistenza sicura (l'«integrità») del gruppo. Accettare le radici «meramente culturali» (ossia create dall'uomo, manipolabili e rettificabili) della peculiarità dello straniero significa in pratica, per il gruppo, rinunciare alla sua autorità di emettere passaporti e visti, e al suo diritto di controllare il traffico di frontiera. E una frontiera incustodita è, a tutti gli effetti, una contraddizione in termini. Lo stigma storna (o quanto meno promette di stornare) tutti questi pericoli. Lo stigma è un prodotto culturale che proclama un limite alla potenza della cultura. Con lo stigma, la cultura traccia dei confini al territorio che considera suo compito coltivare, e circoscrive un'area che deve e dovrebbe restare incolta.

Dal momento che i segni dello stigma sono essenzialmente duraturi, una categoria può smettere di essere stigmatizzata solo se il significante dello stigma viene reinterpretato come innocuo o neutro, o se viene completamente privato di significato semantico e dunque reso socialmente

invisibile. Nella società moderna esiste una pressione costante proprio su questo, e non è facilmente neutralizzabile. Viene da attributi piuttosto centrali, costitutivi della società moderna, come il principio di pari opportunità, la libertà di autocostruzione, la responsabilità dell'individuo per il proprio destino - e non può essere efficacemente annullata senza creare contraddizione e senza generare nuove incongruenze. Dopo tutto, la modernità è una ribellione contro il fato e contro ogni atto di attribuzione, in nome dell'onnipotenza del progetto e della sua attuazione. Lo stigma non può essere che una spina nel suo fianco, dal momento che restituisce dignità al fato e getta un'ombra sulla promessa di perfettibilità illimitata. È dunque in conflitto con tutto ciò che la modernità rappresenta e con tutto ciò in cui la società moderna deve credere per riprodurre la sua esistenza nell'unica forma che conosce e che è in grado di coltivare.

D'altra parte, il principio di autocostruzione, se spinto fino alle sue conseguenze logiche, si scontra con l'autorità dello stato nazionale nel separare responsabilità legittime e illegittime, ostilità legittime e illegittime; nel tracciare i confini della comunità degli amici e disegnare una mappa dei nemici. Queste funzioni dello stato-nazione, note sotto il nome di «costruzione della nazione» (la variante specificamente moderna del compito, con cui ogni gruppo umano deve confrontarsi, di costruire l'identità collettiva), assumono un'importanza straordinaria nelle condizioni moderne. Le identità collettive, che un tempo erano «date» in modo non problematico, come «naturali» e oggettive, devono ora, per così dire, essere prodotte artificialmente. Questo le rende più che mai precarie, e le fa oggetto d'attenzione costante da parte dei poteri moderni, impegnati nelle loro attività di progettazione, ingegneria e giardinaggio [19]. Esiste dunque una genuina contraddizione nel cuore stesso della modernità. Sembra non esserci alcuna possibilità di soddisfare entrambe le esigenze, ugualmente pressanti. Oltre un certo punto, i mezzi impiegati per far fronte a una necessità riducono la probabilità che l'altra venga mai soddisfatta.

Nella società moderna, lo stigma si localizza proprio al centro di questa contraddizione. In un senso importante, lo stigma contrasta vistosamente con gli espliciti principi strumentali legati alla riproduzione della vita moderna; per questa ragione, l'istituzione stessa dello stigma è illegittima, e in molti casi è costretta a un'esistenza sotterranea, ovvero a trovare un'applicazione clandestina e furtiva. E così c'è una paradossale simmetria tra la situazione dello stigma e quella delle categorie che stigmatizza. Entrambi vivono sotto minaccia di aggressione, entrambi devono nascondere la loro vera identità e cercare false legittimazioni. Entrambi operano in condizioni che rendono controproducenti le loro azioni, o quanto meno ne limitano l'efficacia.

L'appello liberale ad assimilare, forse l'aspetto più specificamente e autenticamente moderno delle politiche stato-nazionali, risente di tensioni simili, che riflettono una delle contraddizioni centrali della modernità. All'apparenza, il messaggio liberale di assimilazione culturale annuncia la fine dello stigma poiché indebolisce le sue fondamenta più solide, ovvero la natura attributiva dell'inferiorità. Il messaggio rivolge a ognuno l'invito

permanente a prendere in mano il proprio destino e a migliorarlo come può. Proclama il diritto universale a rivendicare l'accesso ai valori più alti, rispettabili e dunque più ambiti. Non si limita a offrire speranza, ma una chiara ricetta per realizzarla: nella seducente formulazione circolare di John Stuart Mill, i valori migliori sono quelli riconosciuti e praticati dalle persone migliori. Ma un esame più attento rivela un'intima contraddizione, che rende l'offerta fuorviante (e alla fine frustrante) quanto è allettante. Si tratta tuttavia di una contraddizione che lo stato-nazione, impegnato nell'imponente compito di «omogeneizzare» il territorio che governa e dunque di legittimare la propria rivendicazione di supremazia, difficilmente può permettersi di abbandonare, dal momento che l'offerta di assimilazione (l'assimilazione è sempre un processo unidirezionale) riafferma obliquamente ciò che doveva essere provato: la superiorità e la benevolenza dei governanti nativi [20].

La contraddizione interna della «soluzione liberale» al problema dell'eterogeneità non è visibile in nessun campo con maggior chiarezza che nella spinta ad «assimilare» gli stranieri in ambito etnico, religioso o - più in generale - culturale. I determinanti dell'«estranità» sono in questi casi estremamente flessibili; l'uomo li crea, e l'uomo li disfa. E possono essere disfatti (per definizione di ciò che è «meramente culturale», ovvero distinto da ciò che è economico, politico o, più precisamente, sociale) con il dispendio minimo di quelle risorse che potrebbero essere scarse o non disponibili in virtù del monopolio di qualcuno: per disfarli è richiesto un cambio di orientamento, uno spostamento dell'impegno pubblico, un onesto sforzo di autocoltivarsi e migliorarsi, o una conversione religiosa, tutte cose chiaramente alla portata dell'individuo. Ecco perché l'ambito in questione offre il più ovvio campo di prova per il programma liberale, nonché il terreno in cui questo programma (anche se non necessariamente l'intenzione che lo ha generato) più comunemente viene sconfitto.

Gli stranieri in ambito etnico-religioso-culturale sono fin troppo spesso tentati di abbracciare la visione liberale dell'emancipazione di gruppo (che cancella uno stigma collettivo) come ricompensa per gli sforzi individuali di autoperfezionamento e auto trasformazione. Spesso fanno di tutto per liberarsi della loro identità e soffocare tutto ciò che li rende diversi dai legittimi membri della comunità nativa, nella speranza che una devota emulazione delle usanze native li renda indistinguibili dai loro ospiti, garantendo in questo modo la loro riclassificazione come elementi interni al gruppo, che dunque hanno diritto al trattamento riservato di solito agli amici. Ma quanto più si sforzano, tanto più rapidamente il traguardo sembra allontanarsi. E quando finalmente sembra essere a portata di mano, da sotto il mantello liberale viene scagliato il pugnale del razzismo. Le regole del gioco vengono cambiate quasi senza preavviso. O meglio, solo ora gli stranieri sinceramente impegnati ad «autoperfezionarsi» scoprono che quello che hanno scambiato per un gioco di emancipazione era in realtà un gioco di supremazia.

Sander Gilman ha scritto della «maledizione conservatrice» che pende sul progetto liberale: «Più sei come me, più conosco il vero valore del mio

potere, che tu desideri condividere, e tanto più mi rendo conto che tu sei solo una falsificazione scadente, un intruso» [21]. E Geoff Dench, autore di un'acuta analisi delle strategie adottate nella lotta impari per l'emancipazione, dà questo consiglio agli stranieri in procinto di cadere nella trappola della promessa liberale: «Dichiarate a ogni costo di credere nella giustizia e nell'uguaglianza future. Fa parte del vostro ruolo. Ma non vi aspettate che si realizzino» [22]. Il significato dell'offerta liberale in generale, e il programma di «assimilazione culturale» in particolare, rappresentano l'affermazione della supremazia di quell'enclave della società da cui l'offerta proviene. Prendere l'offerta alla lettera (e ancora peggio, agire in base a essa) vuol dire rendere manifesto questo significato.

In effetti, definire il problema della «de-estraniazione», ovvero della domesticazione dello straniero, come una questione di decenza e diligenza da parte dello straniero stesso nel suo sforzo di assimilazione-tramite-acculturazione, significa riaffermare l'inferiorità, l'indesiderabilità e l'estraneità del suo stile di vita; significa proclamare che la sua condizione originaria è una macchia che deve essere lavata via; accettare che lo straniero abbia una colpa innata e che stia a lui espiare e dimostrare il suo diritto all'assoluzione. La sua colpa è incontestabile; ciò che ora deve provare è la soppressione irreversibile di quegli attributi che costituiscono la colpa. Lo straniero deve dimostrare l'assenza dell'antico abominio. Peggio ancora, per rendere davvero convincente la sua dimostrazione, deve cancellare, come per magia, la sua esistenza passata. Non basterà ostentare la presenza della nuova rettitudine. Lo straniero non può smettere di essere tale. («Una volta ero ebreo», dice il protagonista assimilato di una barzelletta ebraica. «Ah sì - replica il suo interlocutore - ti capisco. Io avevo la gobba»). Il massimo che può fare è essere un ex straniero, «un amico salvo verifica» e costantemente in prova: sorvegliato a vista, e sempre sotto pressione perché sia qualcun altro, qualcuno che non è, e gli viene imposto di vergognarsi della sua colpa di non essere ciò che dovrebbe.

Dimostrare l'assenza di un requisito è un compito di per sé inconcludente (cancellare il passato è del tutto impossibile). Si tratta probabilmente di uno sforzo senza fine. Ancora più improbabile è il raggiungimento di una condizione in cui non si possa sollevare alcun sospetto né esprimere alcun dubbio sul fatto che la riabilitazione, per quanto spettacolare, sia ancora incompleta, superficiale o finta. Dopo tutto, a chi è straniero «sul piano culturale» si richiede di arrivare, tramite l'autoperfezionamento, all'eliminazione della propria origine (e finanche di quella dei suoi più lontani antenati).

Questo è il limite ultimo della domesticazione-tramite-acculturazione; ma non è la sua unica difficoltà. L'acquisizione della cultura nativa è un fatto del tutto individuale, mentre la creazione di «estraneità culturale» è sempre rivolta a una collettività [23]. Dal punto di vista della maggioranza dei nativi, «tutti gli stranieri sono uguali». (Come ha osservato Simmel, in società in cui le tasse per i nativi erano differenti a seconda della loro ricchezza e condizione sociale, la «tassa ebraica» era uguale per ogni membro della comunità). L'individualità dello straniero si dissolve nella

categoria. È la categoria, non i suoi singoli membri, che viene individuata come autentica portatrice sovra-personale di quella differenza culturale che sfida la distinzione inequivocabile tra amico e nemico. La genuina *pars pro toto*, lo straniero individuale diventa per metonimia un microcosmo che rappresenta la categoria in senso lato. Porta, per così dire, la sua categoria sulle spalle. Ed è improbabile che si liberi di questo fardello finché la categoria stessa rimarrà in vita. In verità, chi cerca di sottrarsi da solo, con uno sforzo individuale, allo stigma dello straniero, presto si ritrova doppiamente intrappolato. «Se i membri più capaci e di successo della minoranza sono moralmente legati a quelli che hanno meno successo, la partecipazione agli ambiti più competitivi della vita sociale diventa per loro un fatto a tre gambe» [24]. Se si disinteressano e rifiutano qualsiasi scambio con gli individui «culturalmente inferiori» che la società considera loro fratelli, attirano su di sé l'accusa di negligenza del proprio dovere, ovvero di complicità nel perpetuare la colpa collettiva. Se rivolgono i loro sforzi all'arduo compito di riscattare i fratelli dalla loro miseria ed essere autori della loro elevazione collettiva, questa viene immediatamente considerata una prova (se c'era bisogno di una prova) del fatto che continuano ad appartenere alla categoria degli stranieri, dalla quale tentavano di emanciparsi. L'esistenza permanente di questa categoria è usata come argomento contro l'autenticità della conversione individuale. Ma lo stesso avviene per ogni tentativo individuale di favorire l'emancipazione della categoria nel suo insieme. Se fai qualcosa, perdi. Se non fai niente, vincono loro.

Scaricare il peso

Come si è spesso osservato, una volta intrappolate in questo dilemma (vedersi offrire la lusinga della promozione sociale e in ultimo dell'accettazione, ma al prezzo di ammettere prima la propria inferiorità - un'ammissione che i magnanimi autori dell'offerta non dimenticherebbero mai), le vittime individuali della tentazione liberista tendono a sviluppare odio verso se stessi, un sentimento potente, creativo-distruttivo, la cui essenza è meglio catturata dal concetto di demoni interni, coniato da Norman Cohn. Il tormento causato dai demoni interni spesso si trasforma in aggressività verso la categoria di origine, che funge da loro prototipo ed è percepita come la loro incarnazione. Ma conduce anche a un'inquieta avversione verso se stessi, in quanto contaminati in modo incurabile dal bacillo di una malattia invalidante e vergognosa.

La ben nota irrequietezza dello straniero confinato in una posizione di ambivalenza che non ha scelto e sulla quale non ha alcun controllo (un'irrequietezza che è stata talvolta interpretata dai nativi come testimonianza di una personalità stravagante e nevrotica, e prontamente attribuita all'inadeguatezza innata della tribù dello straniero) è dunque un prodotto sociale. Potrebbe servire come esempio da manuale di una profezia che si avvera. Non è il risultato della differenza culturale, ma un'afflizione

causata dal tentativo di cancellarla: una malattia endemica della pressione assimilatoria e dei sogni irrealistici di riclassificazione, ammissione e accettazione. Potremmo concludere che definire l'estraneità come un fenomeno culturale è il punto di partenza di un processo che conduce inesorabilmente a una «rivelazione»: non si può desiderare che l'ambivalenza esca dalla nostra esistenza; e l'estraneità ha fondamenti molto più solidi e molto meno manipolabili delle differenze di opinione e stile di vita create dall'uomo, transitorie e «meramente culturali». Quanto più ha successo la pratica di assimilazione culturale, tanto più rapidamente verrà «scoperta» questa «verità», dal momento che l'incongruenza sempre più caparbia dello straniero che si assimila è di per sé il prodotto della sua assimilazione. L'intrinseca impossibilità di realizzare il programma di «autoperfezionamento» è allora interpretata come inettitudine o malanimo dello straniero, ovvero incapacità o riluttanza a perfezionarsi. Sulla scia della sconfitta rivelatrice del programma di assimilazione culturale, a incontrare il favore è allora l'idea del destino della razza.

Capitolo terzo.

L'autocostruzione dell'ambivalenza

La responsabilità di risolvere l'ambivalenza ricade, in ultima istanza, sulla persona confinata nella condizione ambivalente. Anche se il fenomeno dell'estraneità ha una struttura sociale, assumere lo status di straniero, con tutta l'ambiguità che lo accompagna, con tutta la sua gravosa sovra- e sottodefinizione, comporta degli attributi che alla fine sono costruiti, sostenuti e dispiegati con l'attiva partecipazione dei loro portatori: nel processo psichico di autocostruzione. Come tutti gli altri ruoli (forse anche un po' di più degli altri ruoli) quello dello straniero richiede apprendimento, acquisizione di conoscenze e abilità pratiche.

Essere uno straniero significa, prima di tutto, che niente è naturale; niente è dato di diritto, niente è gratis. L'unione primordiale tra l'io e il mondo, propria del nativo, è stata spezzata. Ogni elemento di quest'unione è stato messo al centro dell'attenzione, come un problema e come un compito. Sia l'io sia il mondo sono chiaramente visibili. Entrambi richiedono un esame costante, entrambi necessitano di un «intervento» urgente, devono essere «maneggiati» e amministrati. Sotto tutti questi aspetti la posizione dello straniero si discosta drasticamente dallo stile di vita nativo, con conseguenze di vasta portata.

Il concetto di *tabula rasa*, ovvero dell'infinita duttilità passiva e riflessiva degli esseri umani (un tempo molto caro ai pedagogisti e ai missionari della cultura), probabilmente è stato messo insieme in maniera frettolosa proprio a partire dall'esperienza degli stranieri. Dopo tutto, il concetto è un debole riflesso della condizione del «nativo», che nasce «dentro» la comunità e cresce al suo interno senza particolari sfide provenienti dall'esterno. Il suo stato consiste nell'«essere situato» o «sintonizzato» (Martin Heidegger), cosa che può alimentare solo la "*relativ-natürliche Weltanschauung*" («concezione del mondo relativamente naturale», Max Scheler), ovvero un'istintiva propensione a vedere delle condizioni altrimenti circoscritte, confinate a un *hic et nunc*, come «naturali» e dunque indiscutibili. Essere membri originari di una qualsiasi comunità di significati equivale a essere provvisti di criteri di rilevanza garantiti e «oggettivi», e di una «conoscenza graduata» (Alfred Schütz) che spazia dal superficiale al profondo, a seconda

della rilevanza dei suoi oggetti, ma è anche costellata di profondi buchi d'ignoranza, spesso a stento coperti da una tappezzeria di «dati per scontati» [01]. Il fatto che una simile conoscenza possa sembrare incoerente e contraddittoria a un esperto di logica, o meglio a qualsiasi straniero non «sintonizzato», o sintonizzato in maniera imperfetta, è del tutto irrilevante. L'unica cosa che realmente conta è che essa «assume per i membri del gruppo chiuso quella parvenza di coerenza, chiarezza e compattezza sufficienti a dare a chiunque una ragionevole possibilità di comprendere ed essere compresi». (Da notare che a parlare qui di parvenza è uno straniero, il sociologo e rifugiato politico Alfred Schütz). È grazie a questa limitata ma cruciale sufficienza che, «per coloro che sono cresciuti all'interno di un modello culturale, non solo le ricette e la loro possibile efficacia, ma anche gli atteggiamenti tipici e anonimi che esse richiedono sono qualcosa di "scontato" e indiscusso che da tranquillità e sicurezza» [02]. La tranquillità e la sicurezza sono qualcosa a cui non possiamo permetterci di rinunciare con leggerezza. Nella misura in cui dipendono da un atteggiamento «pratico», ci aspetteremmo che i membri del gruppo chiuso difendano gelosamente il carattere non negoziabile, immutabile, in sostanza assoluto della loro visione del mondo, basata sulla comune conoscenza graduata. E finché lo difendono con successo, rimangono effettivamente vaccinati contro gli orrori di un'esistenza ambivalente.

La condizione esistenziale dello straniero è radicalmente diversa. A lui è negato il lusso di compiacersi o dimenticarsi di se stesso. La sua è un'esistenza opaca, non trasparente. Lo straniero è un problema per se stesso. La sua identità è stata delegittimata; il suo potere di decidere, di «sintonizzarsi» è stato dichiarato criminale nel peggiore dei casi, e degradante nel migliore. Ma i guai dello straniero non finiscono qui. La peculiarità della sua condizione rispetto a quella dei nativi non si limita al fatto di non essere «sintonizzato» nel modo giusto, e dunque alla conseguente assenza di conoscenze e abilità rilevanti. Questa condizione non può essere cancellata semplicemente da un processo di apprendimento e di auto addestramento. Un tale processo è condannato a essere controproducente. La stessa conoscenza che serve così adeguatamente le funzioni vitali dei nativi può rivelarsi del tutto inutile per gli stranieri, anche se (e in particolare se) assorbita e assimilata in modo cosciente. Malgrado le apparenze, non è l'incapacità di acquisire le conoscenze dei nativi a fare dell'intruso uno straniero, ma è la costituzione esistenziale incongruente dello straniero - il quale non è «dentro» né «fuori», non è «amico» né «nemico», non è incluso né escluso - che rende inassimilabili le conoscenze dei nativi [03]. Tutti i determinanti fondamentali della difficile condizione dello straniero sono fuori dalla portata di qualsiasi sua eventuale iniziativa. L'incongruenza dello straniero nasce nel «letto di Procuste» dell'opposizione binaria, l'unico genere di ospitalità che la *relativ-natürliche Weltanschauung* dei nativi possa offrire al mondo ambivalente.

La prima ragione che rende impossibile la fuga dalla condizione di estraneità e proprio la «naturalità» dello stato nativo. Si è «situati» o no, «sintonizzati» o no. L'essenza dell'«essere sintonizzati» sta nel fatto che

consente solo uno stato alternativo, o piuttosto riduce tutte le alternative possibili a una sola, e in questo modo assolutizza la propria condizione. Si rimane «sintonizzati» solo finché questa condizione non ha storia, ovvero finché non viene creata o costruita. Non ci si può «situare» o «sintonizzare». O meglio, il fatto stesso che «situare» e «sintonizzare» siano delle azioni e non delle predestinazioni, le priva proprio della «naturalità» che le caratterizza e le rende efficaci. L'idea dell'«auto sintonizzazione» è, in realtà e in ogni senso, un ossimoro. La condizione dell'essere «situati» o «sintonizzati» persiste solo finché non è messa al centro dell'attenzione e non diventa oggetto di manipolazione (ossia resta pienamente sotto l'incantesimo del Man heideggeriano e dell'on sartriano). Ma questo - prestare attenzione e manipolare - è precisamente ciò che lo straniero è costretto a fare, o cerca di fare, di sua spontanea volontà o per gentilezza. O è in senso letterale un nuovo arrivato nel gruppo, e allora ciò che ai nativi sembra ovvio difficilmente lo sembra a lui, e ciò di cui i nativi non si curano diventa per lui oggetto di intensa riflessione; oppure l'elevazione della «conoscenza graduata» dalla zona grigia delle «evidenze» al livello dell'auto consapevolezza è portata a compimento per lo straniero dal gruppo nativo stesso, in quanto viene contestato il suo diritto naturale a partecipare a qualcosa a cui i membri del gruppo chiuso semplicemente già «appartengono», e quest'appartenenza è data per scontata. A causa della sua ignoranza, o a causa della conoscenza che gli è stata imposta, lo straniero non può fare altro che mettere in discussione la maggior parte delle nozioni che i nativi considerano, o senza pensare prendono per indiscutibili. Lo straniero è stato definito a priori una sfida alla chiarezza del mondo e dunque all'autorità della ragione. Ora la definizione a priori è confermata dalla sua azione. Il suo sguardo solidifica, rende tangibile quello stile di vita che è efficace solo nella misura in cui rimane trasparente, invisibile, non codificato.

C'è un'altra ragione che arriva ancor più in profondità. Lo straniero non può adottare la cultura nativa così com'è senza prima tentare di rivedere alcuni dei suoi precetti; forse persino quelli cruciali per la condizione di tranquillità e sicurezza dei nativi. La cultura nativa lo definisce e lo emargina come miscredente - «né amico né nemico»; come quel dentro/fuori ambivalente che segna il confine dell'ordine del mondo della vita. Allo straniero non è assegnato alcuno status all'interno del regno culturale che vuole fare suo. Il suo ingresso significherà pertanto una violazione della cultura in cui entra. Con l'atto del suo ingresso, reale o solo premeditato, il mondo dei nativi che prima era un riparo sicuro si trasforma in un terreno contestato, instabile e problematico. Per la stessa ragione, la buona volontà dello straniero si rivolta contro di lui; il suo sforzo di assimilarsi lo emargina ancora di più, mettendo più che mai in evidenza la sua estraneità e fornendo la prova della minaccia che essa contiene.

Non si può bussare a una porta, a meno che non si sia fuori; ed è l'atto di bussare alla porta che mette in guardia i residenti sul fatto che chi bussa è in effetti fuori. «Essere fuori» mette lo straniero in una posizione di oggettività: il suo è un punto di vista esterno, distaccato e autonomo dal quale è possibile guardare, esaminare e criticare coloro che sono all'interno (con la loro visione del mondo, inclusa la loro mappa degli amici e dei nemici). Proprio la consapevolezza di questo punto di vista esterno (personificato dalla condizione dello straniero) rende i nativi inquieti e insicuri delle loro usanze e verità domestiche. Inoltre, l'ingresso è sempre un passaggio, un cambio di status, e questo misterioso evento di trasformazione più di ogni altra cosa pone lo «straniero di ieri e nativo di domani» in conflitto con il mondo in cui desidera entrare; un mondo che trae la sua sicurezza (e in origine la sua attrazione per lo straniero) dal presupposto che nessuno mai si trasformi, nessuno si muova e nessuno si trovi mai fuori. L'episodio dell'ingresso marchia per sempre l'«ex straniero» come rinnegato, una persona che può scegliere quello che vuole e ha una libertà che i nativi non possiedono, uno il cui status non può mai raggiungere lo stesso grado di solidità e irreversibilità definitiva dei nativi. La lealtà che nel caso dei nativi è semplicemente data per scontata (e dunque interpretata non come decisione di essere leali, ma come un fato comune) richiede un esame attento e sospettoso nel caso di chi fino a ieri era straniero; e sarà sempre così, dal momento che il suo impegno è stato compromesso fin dall'inizio, e senza speranza di redenzione, dal peccato originale di essere liberamente scelto. A qualsiasi cosa si sia scelta si può sempre rinunciare. La lealtà dello straniero rimarrà sempre dubbia. È proprio l'ardore con cui si identifica con la sua nuova casa a emarginarlo. La sua insistenza sul fatto di sentirsi a casa è registrata come ammissione di colpa.

L'inclinazione oggettivistica (senza radici, cosmopolita o del tutto aliena) dello straniero è l'accusa più seria che la comunità nativa sostiene contro di lui. In effetti è proprio attraverso questa rimostranza che lo stile di vita nativo può sorreggere e riprodurre al meglio la propria naturalità, la propria chiusura verso l'interno, il proprio egocentrismo, ovvero tutti i più solidi pilastri della sua identità. Nella visione del mondo propria dei nativi, l'essenza dello straniero è quella di non avere una casa. Diversamente da un alieno o da un forestiero, lo straniero non è semplicemente un nuovo arrivato, una persona temporaneamente fuori posto. È un vagabondo eterno, sempre e dovunque senza casa, uno che non ha mai speranza di «arrivare». L'«oggettività» della sua visione (cosmopolita, antipatriottica, disimpegnata, «voltagabbana») consiste proprio nella sua incapacità di distinguere tra le stazioni del suo inarrestabile pellegrinaggio: per quel che lo riguarda, sono solo dei luoghi, confinati nello spazio, destinati a diventare passato. Una volta che li ha superati, e che prima o poi se li è lasciati alle spalle, gli sembrano tutti uguali: sono tutti identici nella loro negatività, poiché nessuno è casa sua. («Siamo stati buoni tedeschi in Germania e perciò saremo buoni francesi in Francia»: Hannah Arendt ricorda questa dichiarazione di un rifugiato che aveva appena attraversato il

Reno per sfuggire a Hitler. Fu calorosamente applaudito dai suoi compagni di destino. Nessuno rise, commenta Arendt).

I nativi possono guardare alla libertà che imputano allo straniero con autentico orrore, con occhi di invidia o (più comunemente) con un miscuglio di entrambi. Ma allo straniero la libertà appare innanzitutto come una forte incertezza. Non essendo mitigata dalla disponibilità almeno temporanea di un porto sicuro, viene percepita tendenzialmente come una condanna, più che come una benedizione. La libertà allo stato puro è vissuta come solitudine, ed è quasi intollerabile come condizione cronica. Nei casi estremi rasenta la follia, ma anche nelle versioni più blande si tende a medicalizzarla come problema mentale. (Si consideri, per esempio, la penetrante analisi di Sander L. Gilman sulla storia della nevrosi, un concetto psichiatrico che alla fine del XIX secolo comprendeva, in un'unica malattia, un'intensa inquietudine, un'affannosa autocritica e l'ossessione per il successo e l'accettazione sociale; la patologia era osservata o prevista in varie categorie di persone, tutte inadeguatamente definite nei termini delle categorie sociali accettate, o debolmente ancorate alle divisioni sociali esistenti) [04]. In ogni caso, è una condizione in cui chi la occupa non vorrebbe restare in modo permanente. Comunque, non per sua volontà.

È principalmente per questa ragione che - malgrado tutta la sua incongruenza interna - l'offerta di «diventare nativo» adottando la cultura nativa, ovvero di assimilarsi, sembra allo straniero una proposta tanto allettante. Gli promette ciò che più gli manca, una collocazione non ambigua, un porto sicuro, una casa. La mancanza aumenta le attrattive di ciò che manca. Ci si aspetterebbe dunque dallo straniero un grado di serietà, impegno e identificazione emotiva che raramente si trova nei nativi. Ci si aspetterebbe anche una tendenza a proclamare a gran voce e in pubblico l'identità "a cui aspira. Si potrebbe prevedere il suo elogio generoso e fiorito dei simboli e degli articoli di fede della comunità di cui aspira a far parte. Tutto questo scaturisce naturalmente dal bisogno di convincere l'uditorio del fatto che ha acquisito una qualità che gli altri - allo stesso tempo spettatori e attori - possiedono di diritto. Ma agli altri - i «nativi» - tutto questo può sembrare eccessivo, di «cattivo gusto», grottesco o ambiguo. In ogni caso, ciò che vedono dimostrerà tendenzialmente proprio il contrario di ciò che lo straniero tentava di dimostrare con tanta veemenza.

La strategia che risponde all'offerta di assimilazione ha dunque i suoi limiti intrinseci, come del resto l'offerta stessa. Il più delle volte è controproducente; semmai rende l'estraneità dello straniero ancora più fastidiosa e irritante. Immancabilmente rivela che questa estraneità è irridimibile: la qualità che la promessa di assimilazione aveva cercato di nascondere. Allo straniero era stato promesso che al rinnovamento culturale sarebbe seguita la piena «domesticazione»; che perfezionare i propri modi, mantenere in pubblico un contegno corretto e rispettoso dell'etichetta ed evitare con cura tutto ciò che anche lontanamente suonasse estraneo gli sarebbe bastato per ottenere gli attestati di appartenenza al club esclusivo di coloro che stabilivano le tendenze native. La falsità di questa promessa e

mascherata nel momento in cui la si prende sul serio e ci si comporta di conseguenza, nel modo che essa apparentemente richiedeva. A questo punto si manifestano i reali ostacoli che sorvegliano l'entrata. Si rivelano come ostacoli di natura economica, politica e soprattutto sociale, e non c'è alcuna probabilità che siano malleabili e docili nei confronti dell'intenzione soggettiva come pretendevano di essere gli ostacoli di natura «meramente culturale». Diventa evidente che le divisioni sociali non sono causate né sostenute dal differente grado di educazione e raffinatezza culturale; che l'inganno dell'etichetta consiste proprio nella tacita accettazione, da parte di chi vince come di chi perde, dell'ordine di nascondere e del divieto di svelare le vere ragioni della differenza e del privilegio. Una volta smascherata la rigida inflessibilità delle ragioni della disuguaglianza, viene simultaneamente allo scoperto anche l'ipocrisia delle loro difese. Non c'è da meravigliarsi se un comportamento conforme all'offerta di acculturazione tende a innescare le reazioni difensive della comunità nativa, che vanno dalla reintroduzione di criteri ascrivibili di differenza (quantunque in stile moderno, «razionale», razzisti), passando per la medicalizzazione dell'alterità in quanto tale, fino all'annichilimento di ogni turbolento residuo di differenza, ottenuto con lo sfratto o la distruzione dello straniero.

Se il ricorso al razzismo sembra essere il metodo naturale per salvare l'obiettivo del «programma di assimilazione» in conseguenza del fallimento dei suoi mezzi apparenti, allo stesso modo rifugiarsi nell'«estraneità», una sorta di casa che sostituisce la sicurezza delle radici, sembra essere un modo altrettanto naturale di salvare lo scopo dell'adattamento culturale, una volta che il veicolo offerto dal programma si è rivelato inefficace.

Il programma di questa ritirata è esposto con rara chiarezza nell'opera del filosofo ebreo-russo Lev Sestov, negli ultimi anni della sua vita professore alla Sorbona e uno dei pilastri dell'esistenzialismo religioso. Marchiato con lo stigma di una minoranza che era oggetto di disprezzo e risentimento, Sestov primeggiava tuttavia proprio nell'attività che la maggioranza che nutriva disprezzo e risentimento brandiva come segno della sua superiorità ed eccellenza; pur avendo passato trionfalmente tutti gli esami di ammissione, gli era stato negato l'accesso al mondo accademico che si definiva il custode di valori universali e assoluti, e dunque alieno a qualsiasi differenza provinciale. Sestov rispose allora con un attacco frontale a quello che era (come si propose di dimostrare) un incurabile provincialismo della ricerca dell'assoluto in generale, e di valori assolutamente superiori in particolare [05]. La ricerca, da parte dei filosofi, di un sistema definitivo, di un ordine compiuto, dell'eliminazione di tutto ciò che è ignoto e senza regole - dichiara Sestov - scaturisce dal culto di un suolo solido e di una casa sicura, e si risolve nel ridurre l'infinito potenziale umano. Una simile ricerca dell'universale non può che degenerare in spietate misure repressive delle possibilità umane. «Il terreno solido prima o poi gli sfugge da sotto i piedi, ma l'uomo continua a vivere senza terreno o con un terreno malsicuro sotto i piedi, e smette di considerare gli assiomi come delle verità, chiamandoli invece bugie». L'amara esperienza di uno straniero allontanato dalla porta a cui ha bussato viene fuori appena velata

nel programma filosofico di Sestov:

L'uomo che ha una fissa dimora dice: «Come si può vivere senza la certezza del domani, come si può dormire senza un tetto sulla propria testa!» Ma un imprevisto lo strappa alla sua casa per sempre, e si trova a trascorrere le notti nei boschi. Non riesce a dormire: ha paura degli animali selvatici e di suo fratello vagabondo. Ma, alla fine, affida la sua vita al caso, comincia a vivere la vita del vagabondo e, forse, dorme persino tranquillo di notte.

Il compito della filosofia, in netto contrasto con l'intera tradizione filosofica, è quello di «insegnare agli uomini a vivere nell'incertezza»; «non a calmarli, ma a disturbare». «In ogni luogo e a ogni passo, in ogni occasione o in assenza di occasioni, con o senza ragione, è necessario mettere in ridicolo i giudizi accettati più fermamente, e formulare paradossi. E allora si vedrà che cosa succede».

In una manifestazione ante litteram del «Nero e bello», Sestov non nega il valore di tutte quelle cose che il pensiero dominante ha trasformato nei simboli della sua superiorità. L'ortodossia filosofica è accusata di non tener fede alla sua promessa, di fallire rispetto ai suoi standard. La promessa e gli standard non sono in discussione; al contrario, Sestov insiste che solo il suo modo di fare filosofia possa rendere giustizia a entrambi. Una verità scoperta all'interno di una casa ermeticamente sigillata difficilmente è di una qualche utilità all'esterno; i giudizi espressi all'interno di una stanza che non viene mai aerata per paura della corrente volano via al primo soffio di vento. L'universalità della verità e del giudizio nati in isolamento non è che una copertura di quell'oppressione che si alimenta con la brama di potere e la paura degli spazi aperti. Un'universalità non fittizia può essere figlia solo di una condizione apolide. «Finché la verità sarà ricercata da coloro che hanno fissa dimora, nessuno mangerà la mela dell'albero della conoscenza. Il compito può essere realizzato solo dagli avventurieri senza patria, da chi è nomade per natura».

Si sono invertiti i ruoli. Ora è lo straniero che può scoprire la verità che i nativi cercano invano. Lungi dall'essere un marchio d'infamia, l'incurabile estraneità dello straniero è ora un segno di distinzione. Il potere dei padroni di casa non è che un inganno. L'impotenza di chi non ha casa è solo un'illusione.

Dopo Sestov, si possono raccogliere alcune nuove idee dall'elogio smaccato che Karl Mannheim fa della *freischwebende Intelligenz* (intelligenza liberamente fluttuante). Come in Sestov, la mancata accettazione sociale sfocia in una comunicazione non distorta: l'emarginato diventa un eroe, l'ambivalenza della posizione sociale si rivela come oggettività di pensiero. Nel giusto commento di Maurice Natanson, il vantaggio dell'intrepido cacciatore di verità ritratto da Mannheim è la sua «esistenza nomade»: «Non essendo costretto da alcun impegno formale, può muoversi con leggerezza tra le formulazioni tradizionali di causalità, controllo e predizione sociale». È grazie alla sua perpetua e irrimediabile condizione di apolide che l'intellettuale di Mannheim diventa «colui che denuncia, che penetra menzogne e ideologie, relativizza e svaluta il pensiero

immanente, un disintegratore di visioni del mondo» [06]. In sostanza, una forza straordinariamente corrosiva; un creatore che trae il suo vigore dal suo potere distruttivo. Se la realtà è fatta di tanti appezzamenti privati recintati e messi sotto stretta sorveglianza, le rivendicazioni di verità rimangono solo scuse per gli ordini di esclusione e di sfratto. Bisogna prima abbattere i recinti.

Punto per punto, Mannheim sconfessa ogni singola proprietà da cui chi ha «fissa dimora» trae il proprio orgoglio, appagamento e senso di sicurezza. Qualsiasi gruppo ben integrato è centrato su se stesso e selettivamente cieco: «non tutti gli aspetti del mondo entrano nella prospettiva dei membri di un gruppo, ma solo quelli che pongono al gruppo delle difficoltà e dei problemi specifici». La solidità delle radici è la ricetta per un getto provincialismo: «È chiaramente impossibile ottenere una visione adeguata e comprensiva dei problemi, se il pensatore o l'osservatore è confinato a un dato posto nella società». La diffidenza che il gruppo riserva all'individuo «inadatto» è testimonianza dell'inadeguatezza del gruppo, più che delle colpe dello straniero. Quello che i gruppi ben radicati non riescono a mandar giù è la capacità degli intrusi «di legarsi alle classi cui non appartenevano in origine», di «adattarsi a qualunque concezione del mondo», e il fatto che «soltanto essi erano in una posizione tale da operare una scelta consapevole». «Forse che dovremmo considerare la capacità di acquistare una più ampia prospettiva come una semplice forma di responsabilità? Non è piuttosto essa una missione?» [07].

L'intellettuale moderno è un eterno vagabondo e uno straniero universale. Non piace in realtà a nessuno proprio per questa ragione; in ogni posto è fuori posto. Non è detto però che i continui rifiuti ricevuti dovunque e da chiunque sfocino unicamente nel fanatismo della disperazione. Il rifiuto può anche aprire gli occhi di chi è rifiutato proprio al significato e al valore della posizione (o meglio, della «non-posizione») che è stata la fonte della sua sofferenza. Rifiuto significa, dopo tutto, libertà da qualsiasi obbligo. Sfratto significa che i sentimenti di lealtà interni al gruppo non devono più limitare il campo visivo, e dunque «i limiti o le restrizioni di un punto di vista» possono essere «corretti o attenuati dalla lotta che esso impegna con quelli contrari». L'esilio è una benedizione: gli emarginati sono stati confinati nell'unico luogo «da cui una prospettiva totale si rende possibile». Sono ormai maturi per il ruolo di chi decide (o, più precisamente, di chi prende le decisioni giuste), poiché «il formarsi di una decisione è veramente possibile solo in determinate condizioni di libertà, allorché la scelta torna a essere possibile anche dopo essere stata fatta» [08].

In altre parole, mentre cerca di raggiungere lo status unico e superiore dell'intellettuale moderno, Mannheim alimenta la popolare paura del terrificante potere che si annida nella terra dell'inumano, al di fuori delle consuete e sicure reti familiari o sociali. Abbraccia il carattere definitivo del verdetto nativo, l'eternità dell'esilio. Accetta anche la convinzione nativa che lo straniero non diverrà mai come il nativo, e non guarderà mai il mondo con gli occhi di un nativo. Per finire, Mannheim condivide il

peggiore dei sospetti nativi: che l'estraniamento generi ostilità nei confronti dei valori locali. Ma rielabora lo stigma della vergogna e la giustificazione legale dell'ordine di sfratto trasformandoli in una militante e ardita dichiarazione di superiorità. Per parafrasare Goffman, «invece di appoggiarsi alla sua stampella, ci gioca a golf».

La verità può essere costruita solo su fondamenti universali (si legga: non provinciali), proclama Mannheim per conto dell'intellettuale straniero; e l'universalità, come qualsiasi nativo ammetterebbe, scaturisce dall'estraniamento. Il punto di vista dell'esiliato è l'unico determinante cognitivo di una verità vincolante per tutti. I gruppi ben trincerati ed egocentrici gonfiano le loro opinioni ristrette fino a raggiungere proporzioni apparentemente universali, ponendo vincoli al pensiero e mettendo al bando i dissidenti. così facendo impediscono a se stessi di trovare ciò che cercano, screditando al tempo stesso proprio lo scopo della loro ricerca. A questo punto i proscritti devono proteggere il valore supremo della verità universale da qualsiasi danno ulteriore. Faranno quello che chi li ha mandati in esilio non è riuscito a realizzare. Dimosteranno che, malgrado tutto (e in particolare contro il parere dominante dei nativi), sono i più solidi, leali e affidabili difensori e promotori dei valori dominanti. E questo possono farlo solo finché rifiutano di cancellare la loro differenza e insistono nel rimanere stranieri. È con la loro estraniamento che si mettono al servizio dei valori di cui il gruppo ha necessità e desiderio di possesso. Il programma di assimilazione può aver fallito nell'assicurare l'unificazione, ma quello che offriva in prima istanza era una falsa unificazione. Quella reale sarà ottenuta proprio da coloro per i quali la promessa di accettazione non è stata mantenuta.

Il processo di autocostruzione emargina ancora di più lo straniero dal gruppo nativo che ancora desidera ingraziarsi, ora come nel periodo iniziale del sogno di assimilazione. Lo straniero offre una miscela unica, disperatamente ambivalente, di programma universalista e pratica relativista. Per garantire uno stile di vita realmente universale - un obiettivo che condivide con il gruppo nativo (con qualsiasi gruppo nativo) - deve smascherare, e dunque minare, la falsa sicurezza dei valori che il gruppo nativo (qualsiasi gruppo nativo) è giunto a considerare assoluti. Lo straniero mira a cancellare tutte le divisioni che ostacolano il cammino verso un'umanità uniforme ed essenziale; è la sua ultima speranza di cancellare la propria estraneità. Ma, per il gruppo nativo, la sua spinta verso l'universalità significa più che altro un confronto con il potere disgregante e corrosivo del relativismo.

Excursus: Franz Kafka, o l'universalità senza radici

Gli ebrei hanno rappresentato il prototipo degli stranieri in un'Europa divisa in stati-nazione decisi ad annichilire tutto ciò che fosse «intermedio», sottodeterminato, né amico né nemico. Nel continente delle nazioni e dei nazionalismi erano i soli a ricordare il carattere relativo della nazionalità e i

limiti esterni del nazionalismo; erano l'ultimo residuo di primitività in un mondo pieno di ordini locali; erbacce che si autopropagavano in un mondo fatto di giardini scrupolosamente curati; erano nomadi tra popoli radicati (solo gli zingari condividevano questa caratteristica con gli ebrei europei, e dunque secondo Hitler dovevano condividere il loro destino ultimo). Gli ebrei erano il vero pericolo contro il quale le nazioni dovevano costituirsi. Rappresentavano la massima incongruenza: una nazione non nazionale. La loro estraneità non era confinata in nessun posto particolare; erano stranieri universali. Non erano visitatori provenienti da un altro paese, poiché non esisteva «un altro paese»; in realtà non c'era paese in cui potessero rivendicare di non essere visitatori o stranieri. Gli ebrei erano l'«estraneità incarnata», gli eterni vagabondi, l'epitome della non-territorialità, l'essenza stessa della condizione apolide e dell'assenza di radici; lo spettro non esorcizzabile della convenzionalità nella casa dell'assoluto, di un passato nomade nell'era del radicamento.

In qualità di stranieri universali (e dunque i più radicali), gli ebrei d'Europa hanno conosciuto in profondità l'esperienza dello straniero. Per i più sensibili, l'universalità della loro estraneità si è coagulata nell'universalità della condizione umana, che pensavano di cogliere dalla particolarità della loro esperienza; la loro particolarità ha acquisito un valore universale. Non è che gli ebrei abbiano abbracciato l'universalità più avidamente e con più abbandono rispetto agli altri. È accaduto piuttosto che la loro esperienza, con le sue caratteristiche di unicità, abbia incarnato il modello stesso dell'universalità. Tutti gli stranieri, qualsiasi fosse stato il loro percorso di vita, potevano guardare in quest'esperienza come in uno specchio e vedere i dettagli di una somiglianza che altri specchi offuscavano o riflettevano solo in modo vago. È stata l'ebraicità tormentata e sofferta di Franz Kafka che ha permesso ad Albert Camus o a Jean-Paul Sartre di cogliere nella sua opera una parabola della condizione universale dell'uomo moderno. Ha dato modo a Camus di leggere l'opera di Kafka come uno sguardo penetrante nell'assurdità della vita moderna, nell'«estraneità di una vita umana» [09]; ha permesso a Sartre di trovare in Kafka la definizione stessa dello Straniero: «Lo straniero è l'uomo di fronte al mondo [...] Lo straniero è anche l'uomo tra gli uomini [...] E infine sono io in relazione a me stesso» [10].

Come i suoi eroi senza nome, Kafka sperimenta la colpa senza crimine, completa di conseguenze: la condanna senza processo. Vive in un «mondo in cui è un crimine essere accusati», in cui l'abilità suprema per tutti coloro che non vogliono essere condannati è quella di «evitare l'accusa» [11]. Ma si tratta proprio dell'abilità impossibile da conquistare. Non c'è via di fuga da un mondo in cui è un crimine essere accusati. Dovunque uno vada, si porterà dietro quel mondo. «La mia imperfezione non è innata, non è meritata», confida Kafka nei suoi diari: non è naturale né creata dall'uomo. Non è opera del destino né frutto di un'azione. È incongruente come la posizione dello straniero tra i nativi, e come quell'incongruenza è impossibile da combattere. Dove si trova in realtà l'origine dell'imperfezione? «I rimproveri sono sparpagliati dentro di me». «Sono

ancora io stesso [...] il migliore aiuto forse dei miei assalitori. Io infatti mi sottovaluto e ciò è già un sopravvalutare gli altri» [12]: il fuori e dentro, le due cose si intrecciano, si compenetrano, si fondono.

Una delle più citate autodiagnosi di Kafka è il verdetto pronunciato in una lettera a Max Brod sulla generazione degli ebrei germanizzati (o forse solo germanizzanti?) a cui appartiene: «con la gambetta posteriore restarono appiccicati all'ebraismo del padre e con la gambetta anteriore non trovarono un terreno nuovo. La disperazione che ne derivava era la loro ispirazione» [13]. La realtà è l'esatto opposto dell'utopia liberale e ha dimostrato l'assoluta inconsistenza del più importante principio strategico del tentativo di assimilazione («Sii ebreo a casa, uomo per strada»). Nella sferzante sintesi di Marthe Robert, a casa i giovani [ebrei] di Praga vivono, pensano e scrivono come tedeschi in apparenza simili agli altri, ma fuori dei loro quartieri nessuno cade in errore, gli altri per parte loro li riconoscono immediatamente dall'aspetto, dalle maniere, dall'accento. Assimilati, certo, lo sono, ma unicamente nello spazio chiuso del loro germanesimo preso a prestito, o se vogliamo, sono «assimilati» al loro stesso sradicamento [14].

Essendo il più sensibile tra i membri di quella generazione, Kafka comprende quello che gli altri notano a stento, e solo con riluttanza: che è «ebraico perfino il suo modo di non essere ebreo» (e lo stesso vale per tutti) [15]. È l'assimilazione a generare la realtà a cui ci si sforza di assimilarsi; l'unica alla quale si può sperare di assimilarsi. L'assimilazione si alimenta di se stessa e finisce per diventare il proprio unico scopo. Conduce lontano dal mondo che si lascia dietro, ma non si avvicina a quello che sta davanti, a cui in apparenza mira.

All'alba del secolo scorso, quando la deleteria tendenza assimilatoria («Il sistema di valori che presero in prestito non fu mai interamente loro, bensì contenne sempre elementi ostili. I tedeschi videro sempre l'adozione di questo sistema più che altro come una maschera dietro la quale si nascondeva lo sguardo torvo dell'ebreo non redento. Purtroppo, per l'ebreo tedesco la maschera era l'unica realtà») [16] comincia a essere sentita con forza ancora maggiore, gli Ostjuden (ebrei dell'Est) vengono gradualmente sollevati dal loro ruolo recente e per nulla invidiabile di demoni interni dell'assimilazione occidentale (cfr. oltre, cap. 4): dato che continuano a ricordare il loro passato ai civilizzati cugini occidentali, questi ultimi hanno ormai poche speranze di consegnarlo all'oblio. Contrariamente a ogni previsione, gli Ostjuden vengono promossi al nuovo ruolo di «persone sovrabbondanti», che incarnano tutto ciò di cui gli ebrei occidentali sentono più acutamente la mancanza, e a cui hanno rinunciato con tardivo rammarico. «Gli ebrei dell'Est sono uomini a tutto tondo, entusiasti e pieni di energia vitale», afferma malinconicamente Nathan Birnbaum nel 1912. Martin Buber si adopera più di chiunque altro per mettere da parte il vecchio mito dell'Ostjude - considerato un residuo di quella selvatichezza preculturale che l'etica protestante formalizzata, stringendo alleanza con il culto illuministico della civiltà, si era proposta di estirpare - e sostituirlo con il nuovo mito dell'ebreo dell'Est quale simbolo di integrità e sanità culturale. E senza rendersene conto, smaschera l'inganno di quello che era

stato annunciato come un imprevisto capovolgimento della fortuna degli Ostjuden e della politica dei Westjuden. Secondo la persuasiva osservazione di George L. Mosse, la scoperta di una versione «nuova e migliorata» dell'Ostjude è un altro anello di una lunga catena di prestiti dalla cultura dominante, dettati sempre (apertamente o inconsciamente) dall'ansia di «non essere diversi», di «essere come loro», e dunque «essere ammessi». Mosse riscontra una somiglianza davvero impressionante tra la sentimentale descrizione che Buber dà del ghetto est-europeo, e l'ideologia di Paul de Lagarde e altri portavoce della nascente *Volksgemeinschaft* (comunità nazionale) tedesca. Le parole preferite di Buber sono *Blut* (sangue), *Boden* (suolo), *Volkstum* (carattere nazionale, tradizione), *Gemeinschaft* (comunità), *Wurzelhaftigkeit* (radicamento); il suo prefisso preferito è *ur-* (un prefisso che indica tutto ciò che è originario o primigenio) [17]. Difficilmente gli ebrei hanno mai preso in prestito un'ideologia maggioritaria che contenesse più «elementi ostili a loro».

L'incontro breve, ma intenso e tempestoso, tra Kafka e gli Ostjuden (incarnati da un certo signor Löwy, una signora Tschissik e altri attori di un teatro itinerante yiddish) costituisce probabilmente l'evento più drammatico della sua vita. Per la prima volta, Kafka vede «persone che sono ebrei in una forma particolarmente pura perché vivono soltanto nella religione, ma senza fatica, senza comprensione e dolore» [18]. Queste parole, in cui si percepisce amore, ammirazione e invidia, esprimono anche la triste saggezza di una realtà che non contiene speranza. Quegli ebrei puri sono tali solo perché non comprendono la loro purezza. Non sanno ciò che Kafka sa e non può dimenticare. La loro purezza non è per lui; non è per lui nessuna di quelle caratteristiche che li rendono così affascinanti. Non c'è una via per tornare al passato. O meglio, non c'è passato al quale Kafka possa tornare. Nel corso delle quotidiane conversazioni con i suoi nuovi amici e mentori, Kafka si rende conto che per gli ebrei la parola Mutter non è solo il nome della madre, ma è un nome tedesco che indica la madre, e che «la rende un po' comica»; per un ebreo, il termine Mutter «contiene accanto allo splendore cristiano anche la freddezza cristiana, e perciò la donna ebrea chiamata madre diventa non solo comica, ma estranea». E allora: «mamma» sarebbe forse un nome preferibile per una madre ebrea? Lo sarebbe certamente, «se sotto questo nome non ci si figurasse quello di "Mutter"» [19].

Con una perspicacia arricchita di malizia, Richard Wagner ha scritto una volta degli stranieri ebrei nostalgici e irridimibili che, dopo aver distrutto con arroganza la loro relazione con i precedenti compagni di sventura, trovano sempre impossibile creare un nuovo rapporto con la società cui pretendono di appartenere. E così Kafka - per usare le parole di Robertson - sentiva che gli ebrei dell'Ovest erano, come lui, «scomodamente intrappolati tra la protezione di una comunità ebraica nella quale non sarebbero mai potuti tornare, e una società occidentale che non li avrebbe mai accettati completamente» [20]. Per quanto orribile, questa sospensione in uno spazio sociale vuoto resta ancora il male minore. Molto più macabro e spaventoso è il fatto che il vuoto non sia «là fuori», ma

all'interno dell'uomo che cerca invano di raggiungere quei due appigli ugualmente inafferrabili. Poiché le manca tutta l'autorità socialmente riconosciuta di autodefinirsi, e le manca anche la lingua di cui sono fatte le identità, la vittima può esistere solo in questo vuoto, nello spazio indescrivibile e indefinito che separa una realtà perduta da una realtà non trovata. Kafka resta curiosamente insoddisfatto del romanzo del suo amico Max Brod, *Jüdin* (ebree); cercando una spiegazione, annota nel suo diario:

Alle ebrei mancano gli spettatori non ebrei, le autorevoli persone contrarie che in altri racconti tirano in ballo il mondo ebraico di modo che esso avanza verso di loro con ammirazione, dubbi, invidie, terrore e finalmente, finalmente gli fanno acquistare la fiducia in sé, in ogni caso però soltanto di fronte a loro esso può erigersi in tutta la sua altezza. Ciò appunto pretendiamo e non riconosciamo alcun altro scioglimento di masse ebraiche.

L'ebraicità degli ebrei occidentali non può più affermarsi da sola. Persino nel suo essere tale - cosa che peraltro fa di tutto per nascondere nella sicura oscurità degli armadi di famiglia - l'ebreo dipende dall'autorità dei gentili. Sono loro, i non ebrei, le persone «autorevoli», gli unici che hanno l'autorità di definire che cosa significhi essere ebrei. Sono loro e solo loro a stabilire il principio che permette agli ebrei di organizzare tutte le chincaglierie del loro «materiale ebraico» in un modello che abbia un senso. Presi di per sé, gli ebrei semplicemente non hanno senso. Una storia di soli ebrei suona come una bugia; e per di più, come una bugia ermetica e impenetrabile.

Forse ancora più significativa è la disinvoltata naturalezza con cui poi Kafka sposta la prospettiva:

Così, in Italia ci dà immenso piacere il guizzo delle lucertole sui sentieri davanti ai nostri passi, e continuamente vorremmo chinarci, ma, quando in un negozio le vediamo aggrovigliate a centinaia nei grandi vasi dove di solito si conservano i cetrioli, non sappiamo adattarci [21].

Nel cercare di dimostrare che la sua prima impressione del difetto congenito di *Jüdin* è corretta, Kafka deve abbandonare la confusione di chi guarda le cose dall'interno (in quanto membro della comunità ebraica) e osservare il mondo proprio con l'occhio perspicace della «persona rispettabile». L'autorità di giudicare è sua in ultima istanza, e solo la sua mente può produrre e rendere vincolante qualsiasi prova. E ciò che Kafka vede, attraverso l'occhio di un ricco turista o di un cliente di un negozio di animali che guarda le lucertole, è che, una volta ammutoliti insieme e lasciati tra di loro, gli ebrei sono grottescamente privi di senso, incongruenti e poco attraenti. Come lucertole in un barattolo di sottaceti, gli ebrei chiusi in una stanza a farsi compagnia tra di loro devono essere considerati fuori dal loro elemento, come scaraventati in uno stato innaturale. Come una lucertola in una gola rocciosa italiana, l'ebreo «ha senso» (per coloro il cui senso conta, e il cui sguardo dà senso alle cose) solo individualmente, quando la curiosità di un turista ne fa un'attrazione turistica. Lo stato

naturale dell'ebreo è quello di essere selezionato, per essere osservato, esaminato, stimato e valutato da un occhio non ebreo. Verrà poi emesso un verdetto, l'unico che sostiene l'ordine e il significato dell'esistenza di un ebreo. Gli altri ebrei non contano, più o meno come le altre lucertole nel barattolo. Come osserva in un'occasione un personaggio di Arthur Schnitzler, nessun ebreo nutre realmente rispetto per un altro ebreo, non diversamente dai prigionieri di guerra, soprattutto quando non hanno speranza. Possono odiarsi o adorarsi; a volte persino amarsi. Ma mai c'è rispetto reciproco. Tutte le loro relazioni emotive si sviluppano in quell'atmosfera di servitù spirituale e di conseguente duplicità in cui il rispetto è destinato a soffocare.

Essendo lui stesso uno straniero universale, e forse il più acuto degli stranieri universali, Kafka dipana ed esprime a chiare lettere le caratteristiche universali dell'estraneità, vera e unica protagonista, per quanto dalle mille facce, di tutta la sua opera letteraria. Essere uno straniero significa essere rifiutato e rinunciare al diritto di costituirsi, definirsi e costruire la propria identità. Significa derivare il proprio senso dalla relazione con il nativo e dal suo sguardo esaminatore. Significa dimenticare la propria capacità di elaborare un modello coerente a partire dal «materiale» ereditato. Significa rinunciare alla propria autonomia, e con essa all'autorità di rendere significativa la propria vita. Essere uno straniero vuol dire essere in grado di vivere un'ambivalenza perpetua, una vita vicaria fatta di dissimulazione.

Di per sé, lo straniero è privo di qualsiasi attributo, un vero uomo senza qualità (Gilman osserva che agli ebrei era richiesto di essere differenti sia dai non ebrei sia dagli ebrei). Qualsiasi insieme di qualità possa dargli un corpo e dunque tirarlo fuori dal vuoto, gli viene gentilmente accordato e può essergli tolto per capriccio. Nel suo essere privo di sostanza, lo straniero è un archetipo di universalità; etereo, insostanziale, ineffabile a meno che non gli vengano iniettati i contenuti di altre persone; in nessun posto nel suo luogo «naturale»; l'antitesi stessa di tutto ciò che è concreto, specifico, definito. Lo straniero è universale perché non ha casa né radici. La mancanza di radici relativizza tutto ciò che è concreto, generando così l'universalità. Nella mancanza di radici trovano le loro radici sia l'universalità che il relativismo. Viene così smascherata la loro parentela, negata con tanta veemenza. L'una e l'altro, a loro modo, sono figli dell'esistenza ambivalente.

La rivoluzione neolitica degli intellettuali

L'essenza della rivoluzione neolitica fu il passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria; o - che è lo stesso - dal raccogliere i frutti della natura al coltivare le piante che la natura da sola non era in grado di produrre. Se questa fu l'essenza della rivoluzione neolitica, possiamo dire che il suo equivalente intellettuale si verifica negli anni successivi alla descrizione che Mannheim fa dell'intelligenza, come la categoria di stranieri che dal

flagello della loro condizione apolide sono in grado di forgiare l'arma della verità universale. O, forse, questa rivoluzione ha avuto luogo molto prima, solo che Mannheim non se ne è reso conto.

Nell'America degli anni ottanta «i colleghi hanno rimpiazzato il pubblico, e il gergo ha soppiantato l'inglese»: questo è il commento di Russell Jacoby. «I marxisti americani oggi hanno uffici nei campus e posti macchina assegnati». In effetti, «per essere un intellettuale è richiesto l'indirizzo di un campus». In queste nuove condizioni - con le opportunità e i limiti che lasciano presagire - «l'esplosione teorica marxista ha la forza di una pausa caffè durante un seminario», mentre «una visione critica è di per sé testimonianza di debolezza personale» [22]. Régis Debray ha definito i vari periodi della storia degli intellettuali francesi negli ultimi cento anni facendo riferimento al tipo di dimora occupata di volta in volta (università, case editrici, mezzi di comunicazione): tutte diverse, ma tutte ugualmente accoglienti, ben arredate, sicure, calde, confortevoli e spesso anche ospitali [23]. Se anche erano mai stati nomadi, gli intellettuali non lo sono più. Sono arrivati. Si sono sistemati. Hanno i loro appezzamenti da coltivare.

Certamente è stata fatta molta strada dal *milieu artificiel* dei progettisti arrabbiati, militanti e risoluti del Grand Design, che - secondo Augustin Cochin - crearono una «società» tutta loro, in cui «i partecipanti figurano come liberi, liberati da ogni vincolo, da ogni obbligo, da ogni funzione sociale» [24]. La valanga della rivoluzione scientifico-tecnologica promossa dallo stato panottico ha sbriciolato quella quasi-società tenuta insieme dalla discussione e dall'opinione, e ne ha ingoiato le macerie. I liberi pensatori dei bei tempi antichi si sono trasformati in professori universitari, consulenti governativi, specialisti e funzionari di burocrazie di guerra e previdenza sociale. Il pensiero è emerso dalla sua estraniamento. Ha trovato le tante case accoglienti e confortevoli che ora abita. I cavalieri dell'universalità si sono trasformati nei difensori di ospedali, scuole, teatri d'opera e istituti di ricerca, di fondi e posti di lavoro, di salari e leggi. Hanno smesso molto tempo fa di unire le forze in solidale opposizione alla società che ne faceva degli stranieri. Difficilmente uniscono le forze in generale, a meno che non sia in gioco il diritto stesso dello specialista a governare nella sua sfera di competenza. A parte quest'unico problema su cui sono tutti solidali, c'è molto che li divide e ben poco che li unisce.

L'intellettuale liberamente fluttuante, estraniato e introverso di Mannheim non è scomparso del tutto, sebbene sia ormai, quasi certamente, un'eccezione, in conflitto non tanto con il provincialismo della società, quanto con quello dei suoi colleghi meglio sistemati, sazi e soddisfatti di se stessi. È questo provincialismo che Theodor Adorno (uno dei più noti «personaggi senza un indirizzo permanente», prototipo del libero fluttuatore, che mai e in nessun luogo si adattò ad accontentare se stesso né i suoi ospiti) interpreta come il più tenace nemico della fallita «trasformazione del mondo»:

L'altro dell'esistente è per l'esistente una stregoneria, mentre nel mondo falso la vicinanza, la patria e la sicurezza sono a loro volta figure del bando. Con questo gli uomini temono di perdere tutto, perché non conoscono altra felicità, neanche

intellettuale, che potersi attaccare a qualcosa, che è l'illibertà perenne [25].

Il suo compagno Max Horkheimer è d'accordo:

Nella stragrande maggioranza dei dominati è presente il timore inconscio che il pensiero teorico possa dimostrare che l'adeguamento alla realtà che è costato tanta fatica è sbagliato e superfluo [26].

Osservando il mondo razionale intorno a sé, in cui competenza specialistica e potere si fondono e la conoscenza cessa di essere il potere degli impotenti, Max Weber non dà molte possibilità a gente come Adorno e Horkheimer:

Il problema che ci assedia ora non è: come si può cambiare quest'evoluzione? - perché quello è impossibile, - ma: che cosa possiamo opporre a questo ingranaggio per mantenere una porzione di umanità libera da questa lottizzazione dell'anima, dall'egemonia suprema dello stile di vita burocratico? [27].

Molto prima che Mannheim evochi lo spettro dello straniero universale come Ultimo Giudice, Weber compone il suo lamento funebre per l'anima libera; mantenere libera una porzione di umanità è il massimo che si sente autorizzato a sperare. Adorno e Horkheimer rappresentano quella porzione: una porzione molto piccola, e senza dubbio di ben poca utilità. Sono più volte stranieri: come studiosi indipendenti e non vincolati ad alcuna istituzione in un mondo di accademici ben sistemati; come tedeschi in una società che li considera ebrei; esuli da una società che non è mai diventata del tutto la loro casa, a un'altra che non vogliono lo diventi; sono filosofi europei in un mondo di anti-intellettualismo filisteo.

Hanno come unici compagni e punti di riferimento altri stranieri come loro. Vivono la vita degli esuli, con il suo «vivace scambio di idee nelle serate libere, il contatto continuo tra uomini che parlavano le lingue più diverse, l'isolamento forzato dal mondo borghese dei loro rispettivi paesi e l'assoluta impossibilità di qualsiasi azione "pratica"» (questa la memorabile descrizione di Robert Michels) [28]. Presto ciò che era impossibile diventa indesiderabile: non vale la pena di fare ciò che non si può fare. Si può persino trarre orgoglio dalla propria impotenza: la sordità del mondo testimonia la potenza del messaggio. Con piacere, Adorno e Horkheimer trovano nelle *Upanisad* tradotte da Paul Deussen ciò che andavano cercando a tentoni: una testimonianza dell'incompatibilità irrevocabile tra il pensiero critico, privo di compromessi, e lo sforzo che mira a mobilitare il consenso popolare richiesto dall'azione pratica. Per fare un simile sforzo, l'idea ha bisogno di svilupparsi in un sistema teorico organico. In questo processo, essa non potrà restare a lungo senza compromettersi; presto smetterà anche di essere critica [29]. Un ruolo attivo nella vita non è compatibile con la salvezza dell'anima; la ricerca di una coesione logica, richiesta dal ruolo attivo, non è compatibile con la critica emancipatoria. Le *Upanisad* (diversamente dalla religione vedica), i cinici (diversamente dai loro successori stoici) e san Giovanni Battista (diversamente da san Paolo) rifiutarono tutti di produrre sistemi coerenti, armonici, accademicamente

rispettabili, così come rifiutarono fermamente qualsiasi contatto con la politica, nella cui fetida atmosfera lo spirito libero non può respirare.

Meno sono e più esotici diventano gli intellettuali estraniati e marginalizzati nell'ambiente di una classe colta ben radicata e compromessa sul piano pratico, tanto più radicale e ultraterreno diventa il loro legame con l'universale e l'assoluto; e tanto più stridente si fa il contrasto tra l'univocità dei loro sentimenti di lealtà e l'ambivalenza della loro collocazione sociale. Sono stranieri non solo in relazione ai «nativi» e ai loro valori dominanti. Prima di tutto, più vistosamente e dolorosamente, sono stranieri in relazione ai loro colleghi della classe intellettuale. Sono traditori della lealtà di classe, eretici nei confronti dell'ortodossia della loro chiesa. L'universalità che cercano si costituisce dell'opposizione a quella particolarità per la quale la loro classe intellettuale (la classe che rifiutano e dalla quale sono rifiutati) serve loro da prototipo. Sono la «scienza accademica», la «saggezza costituita», la «conoscenza burocratizzata» che ora incarnano il peccato di essersi arrese a interessi egoisti e provinciali. È contro questi simboli di decadenza che sono dirette ora la collera e le frecce più avvelenate.

Non che le frecce colpiscano i bersagli desiderati. Con l'efficace conversione della conoscenza in un sistema di competenze specialistiche solidamente ancorate alle istituzioni, la visione mannheimiana di una classe intellettuale apolide (un'immagine che nella migliore delle ipotesi faceva pensare a un progetto solo teorico) sembra sempre più nebulosa. Gli specialisti sono tutto fuorché sradicati. Né li si può accusare legittimamente di *trabison des clercs* (tradimento degli intellettuali). Non possono tradire degli impegni che non hanno mai preso. I loro sono compiti specifici che scaturiscono da problemi specifici, inseriti in un ambito definito e istituzionalizzato di divisione globale del lavoro, non hanno tempo per l'antica querelle tra nativisti e universalisti, e non sanno che farsene della battaglia tra verità eterne e scetticismo dei moderni pirroniani. La loro pratica di specialisti non genera sete di certezza né inclinazioni relativistiche. Semmai, le neutralizza entrambe, e soprattutto neutralizza il loro conflitto e il bisogno di scegliere tra le due. A differenza dei grandi giardini di dimensione sociale, oggetto degli sguardi cupidi degli intellettuali fluttuanti, ognuno dei piccoli appezzamenti coltivati dagli specialisti può accogliere una presenza considerevole di autorità progettuale (assoluta) senza fare un problema dei suoi confini alquanto limitanti. Con il ridursi della spinta all'espansione, si smorza la brama di universalità. Con il languire dell'interesse per il vicino al di là del recinto, viene meno l'orrore del relativismo.

Sembra che la prospettiva cognitiva della classe intellettuale, frammentata com'è ormai in una moltitudine di ambiti specialistici collegati solo alla lontana, non favorisca né l'universalismo né il relativismo, e anzi tenda a sedare in modo considerevole la controversia tra i due. Non c'è da meravigliarsi se le filosofie più popolari sono oggi quelle che riconoscono umilmente che la verità ha dei confini localizzati e pubblicamente fondati, ma al tempo stesso lottano per difendere la loro

prerogativa di distinguere tra il giusto e lo sbagliato entro i confini accettati. Si può dire che in queste filosofie le comunità (ovvero gli stili di vita, o le tradizioni, o le lingue) sono diventate dei sinonimi dell'idea di verità: la comunità è l'area in cui una verità può essere accettata come oggettiva e vincolante, mentre la verità è oggettiva e vincolante nella misura in cui c'è una comunità che la accetta e la trasforma in realtà all'interno dei suoi confini. Comunità e verità sono due figure retoriche che fanno riferimento l'una all'altra: ognuna delle due si legittima grazie all'altra nel mondo degli specialisti e della verità a compartimenti stagni.

L'universalità della mancanza di radici

La «rivoluzione neolitica» dell'élite spirituale, ossia la sorprendente trasformazione degli intellettuali senza radici in una classe intellettuale ben radicata, è solo un episodio più spettacolare (o forse sentito più profondamente perché «più vicino a casa») di un processo più vasto, che potremmo definire di privatizzazione dell'estraneità. Un corollario paradossale della privatizzazione è l'universalità: la condizione di stranieri è sperimentata, in misura variabile, da tutti i membri della società contemporanea, con la sua estrema divisione del lavoro e la separazione funzionale degli ambiti. Se i membri della classe intellettuale vivono un'esperienza del genere, lo fanno come membri della società in generale, più che come scienziati, esperti di tecnologia, pensatori o artisti. In queste abilità le loro attività specializzate - dotate di una base solida grazie alle società di produzione e distribuzione, alla divisione burocratica delle funzioni e alla gerarchia dell'autorità, ai sistemi di retribuzione istituzionalizzata, a «reti», «circoli» e «paletti» (come caffetterie, club e riviste) a cui è agganciata la loro identità di gruppo [30] e che le sostengono, le controllano e le assistono - sono fattori di integrazione e appartenenza, più che di estraniamento. Ma nelle loro abilità private - come individui - i membri della classe intellettuale condividono la condizione esistenziale universale, di cui l'esperienza dell'estraniamento costituisce una componente onnipresente e rilevante. La condizione di estraneità - o, più in generale, l'ambivalenza esistenziale e mentale - ha perso la sua peculiarità; e, con essa, ha perso la sua antica carica ribelle, potenzialmente rivoluzionaria. Essendo diventata una condizione umana universale - una modalità dell'«esistenza in quanto tale» -, non genera più un'universalità pronta a far esplodere, come dinamite, l'azzimata quotidianità di una vita provinciale. L'estraneità non è più uno sguardo penetrante nell'altro lato dell'esistenza, una sfida all'*hic et nunc*, una prospettiva di utopia. È diventata essa stessa quotidianità.

Come ha osservato e dimostrato persuasivamente Niklas Luhmann, «nella differenziazione funzionale, la singola persona può collocarsi non più in un solo sottosistema, bensì la si deve presupporre dal punto di vista sociale come addirittura senza luogo» [31]. Vale a dire, il singolo è un «senza luogo» per definizione: proprio il fatto di non poter essere

inquadrate pienamente in nessuno dei numerosi sottosistemi funzionali che solo nel combinarsi costituiscono l'integrità del suo sistema di vita (in altre parole, il fatto che non appartenga completamente a nessuno di questi sottosistemi e che nessun sottosistema possa rivendicare la sua obbedienza esclusiva) lo rende un individuo. In relazione a ognuno dei sottosistemi, l'individuo è un'unità costituita di molti significati, un composto ambivalente: è sempre uno straniero parziale. In relazione a nessuno dei sottosistemi è completamente un attivo. A livello biografico, l'individuo contemporaneo attraversa una lunga sfilza di universi sociali molto divergenti (nel migliore dei casi, coordinati tra loro; nel peggiore, contraddittori). In ogni singolo momento della sua vita, l'individuo abita molti di questi universi divergenti allo stesso tempo. Il risultato è che è «sradicato» da ciascuno di essi e in nessuno è «a casa». Potremmo dire che è lo straniero universale. Saremmo tentati di dire che è «completamente a casa» solo con se stesso. (Ci si permetta di rimarcare che questa circostanza pianta l'ultimo chiodo nella bara del *compleat mappa mundi*; ma al tempo stesso elimina il pungiglione rivoluzionario dalla resistenza al provincialismo dei miniordini caserecci). In effetti, come direbbe Luhmann, per l'individuo contemporaneo l'io diventa la sede e il punto focale di tutta l'esperienza interiore, mentre l'ambiente, spezzettato in frammenti con scarsa connessione laterale, perde quasi tutti i suoi contorni e molta della sua autorità nel definire significati.

E tuttavia questo «essere a casa con se stessi» è molto problematico, può essere, semmai, solo il risultato di uno sforzo prolungato e tortuoso. Lo scarso coordinamento tra i sottosistemi si riflette nell'eterogeneità dell'io. Le estraniamenti parziali sono incorporate e sperimentate come una resistenza individuale all'integrazione. L'individuo è gravato del compito impossibile di ricostruire la perduta integrità del mondo; o, più umilmente, del compito di sostenere la produzione di identità individuale, facendo da solo quello che una volta era affidato alla comunità nativa. In effetti, è ora all'interno dell'individuo che deve essere costruita questa «comunità nativa», che funge da struttura di riferimento per l'identità individuale. Ed è solo all'interno del lavoro di immaginazione individuale che questa comunità gode di una sua esistenza, necessariamente precaria.

Durante la fase dello *Sturm und Drang*, vivere una condizione apolide, di non appartenenza, di ambivalenza, richiedeva una giustificazione.

L'assenza di un destinatario a cui rivolgere queste scuse è uno dei tratti più cospicui e rilevanti della nostra fetta di modernità. Gli individui si rivolgono per lo più alla loro vita privata come l'unico luogo in cui possono sperare di costruire una casa nel mezzo di un universo apolide. Ma la loro speranza è condannata: ogni volta, i freddi venti dello «sradicamento» minacciano queste fragili costruzioni. Sarebbe un'esagerazione dire che la «soluzione» della sfera privata è un fallimento; ci sono molti successi individuali. Ma è sempre tutto molto precario [32].

Per quanto riguarda l'esperienza dell'estraniamento, conta proprio il fatto che le soluzioni sono endemicamente precarie, anche se non falliscono.

Un mondo in cui tutto è in costante movimento è un mondo in cui è

difficile raggiungere qualsiasi tipo di certezza [...] ciò che è verità in un contesto della vita sociale di un individuo potrebbe essere errore in un altro contesto. ciò che era considerato giusto in una fase della carriera sociale di un individuo diventa sbagliato nella fase successiva [33].

Il mondo di oggi non cancella l'estraneità né l'ambivalenza esistenziale di cui essa è intrisa. Ma non offre alcuna speranza che lo straniero possa redimersi. E mentre la condizione di ambivalenza diventa un'esperienza sempre più universale, e dunque la prospettiva di redenzione si fa sempre più fioca, la spinta all'emancipazione sbiadisce.

C'è una considerevole differenza tra l'essere stranieri in un mondo di nativi ben radicati, e l'esserlo in un mondo in movimento. Nel primo caso, la sventura è accompagnata dalla promessa, dalla speranza e dal progetto di porle fine. La gerarchia apparentemente ben definita di norme e valori nativi stabilisce ciò che va fatto, e lo fa con indiscussa autorità. I nativi incarnano l'universale umano che rende provinciale e vergognosa la forma di umanità dello straniero. È facile allora (forse naturale) confondere lo sforzo di assimilazione agli standard nativi dominanti con la promozione di una verità universale; definire il malessere di una particolare estraneità come una deformazione o carenza di universalità; identificare l'urgenza di cancellare una differenza specifica con il bisogno di sgombrare il campo al dominio uniforme e assoluto degli standard universali. Nel secondo caso invece, sebbene gli stranieri rimangano tali, non vivono più tra i nativi; in realtà, non ci sono nativi in vista. Nell'assenza di standard indiscussi, di standard che potrebbero rivendicare un'influenza o aspirarvi, l'estraneità non sembra una condizione temporanea. Tanto meno sembra una condizione intollerabile, dalla quale si ha il dovere di redimersi. La differenza ormai non genera colpa; e la vergogna di essere colpevoli di differenza non spinge più l'importato a fuggire dall'estraniamento.

La visione dell'universalità nasce dalla mancanza di radici, ma le sue scorte si riforniscono solo finché la mancanza di radici rimane una condizione particolare, un handicap, uno svantaggio. Una volta che diventa essa stessa una condizione universale, la particolarità viene cancellata, anche se non nel modo che sognavano un tempo gli sradicati. La relatività diventa ora il grande bilanciante; è attraverso la peculiarità che si sfugge allo stigma della differenza. È solo mettendosi in disparte che si può condividere la condizione altrui e partecipare alla pari della condizione umana generale. L'estraneità è diventata universale. O, piuttosto, si è dissolta; che è lo stesso, dopo tutto. Se tutti sono stranieri, nessuno lo è.

Resta da vedere in che misura la diffusa avversione ai grandi progetti sociali, la perdita d'interesse per le verità assolute, il privatizzarsi delle spinte di redenzione, la riconciliazione con il valore relativo - meramente euristico - di tutte le tecniche di vita, l'accettazione dell'irrimediabile pluralità del mondo, in breve tutte queste tendenze preoccupanti e tuttavia elettrizzanti che di solito si annoverano sotto il nome di post-modernità, siano una conseguenza permanente di quell'abolizione dell'estraneità che è stata messa in atto elevando l'estraneità allo status di condizione umana universale.

L'idea controversa e intrinsecamente polisemica di post-modernità allude il più delle volte (anche se solo implicitamente) soprattutto all'accettazione dell'instirpabile pluralità del mondo; una pluralità che non è una stazione temporanea sulla via verso una perfezione non ancora raggiunta (le imperfezioni sono molte e varie; la perfezione, per definizione, è sempre una), una stazione che prima o poi dovremo lasciarci dietro, bensì è la qualità costitutiva dell'esistenza. Per la stessa ragione, post-modernità significa una risoluta emancipazione dall'urgenza, caratteristica della modernità, di sconfiggere l'ambivalenza e promuovere la chiarezza monosemica dell'identità. In effetti la post-modernità cambia di segno ai valori centrali della modernità, come uniformità e universalismo. E una volta che si percepisce la sua irriducibilità e la scarsa probabilità che converga o si dissolva in un'unica forma di vita tesa all'universalità, o che venga umiliata da una forma che aspira alla supremazia universale, la varietà delle forme di vita non è più semplicemente accettata con riluttanza, ma elevata al rango di supremo valore positivo. La post-modernità è la modernità riconciliata con la propria impossibilità, e determinata, nel bene e nel male, a convivervi. La pratica moderna prosegue, ma è ormai priva dell'obiettivo che un tempo l'ha innescata.

In assenza dell'intento di dominare, la presenza di standard che si escludono a vicenda non offende il desiderio di congruenza logica né innescano un'azione correttiva. A livello ideale, nel mondo plurale e pluralistico della post-modernità ogni forma di vita è permessa per principio, o meglio non sono evidenti dei principi concordati (o concordati in modo indiscusso) in base ai quali una qualsiasi forma di vita sia vietabile. Una volta che la differenza cessa di essere un'oppressione e non viene interpretata come un problema che richiede azione e risoluzione, la coesistenza pacifica di differenti forme di vita diventa possibile in un senso diverso dall'equilibrio temporaneo tra poteri ostili. Il principio di coesistenza potrebbe (è solo una possibilità) rimpiazzare il principio di universalizzazione, mentre il precetto di tolleranza potrebbe (ed è solo una possibilità) prendere il posto di quelli di conversione e subordinazione. «Libertà, uguaglianza e fraternità» fu il grido di guerra della modernità. Libertà, diversità, tolleranza è la formula d'armistizio della post-modernità. E con la riconversione della tolleranza in solidarietà (cfr. oltre, cap. 7) l'armistizio potrebbe anche trasformarsi in pace.

Si può dunque sperare che, mentre l'affermarsi di differenti forme di vita perde il carattere di un gioco a spese di qualcun altro, si dissolva una delle ragioni primarie della spinta distruttiva. Si può trovare spazio per nuove forme senza sgombrare quello occupato dalle forme già esistenti, e così la principale ragione per la retorica e la pratica di distruzione perde gran parte della sua forza persuasiva. (E lo stesso avviene, potremmo aggiungere, per il romantico eroismo della novità rivoluzionaria. Le rivoluzioni conservano la loro attrattiva solo fintanto che l'esperienza della differenza resta intollerabile.

L'accettazione della relatività e la riconciliazione con l'ambivalenza disinnescano l'attrazione per il cambiamento radicale e concentrato; o meglio, ruotano la rivoluzione del suo significato. Se non ci sono standard da preservare a spese di altri, non ci sono standard che debbano essere mossi per permettere ad altri standard di esistere. La strategia di innovazione implica una strategia di distruzione solo se la novità è destinata a rimpiazzare qualcosa).

L'accettazione di una differenziazione permanente (e della pluralità di azioni essenzialmente coordinate che la sostengono) è intimamente collegata al crollo dei grandi progetti di ingegneria sociale. Ciò equivale all'erosione dell'approccio «giardinieristico» o chirurgico che per tutta l'epoca moderna ha caratterizzato le posizioni e le politiche dei poteri istituzionalizzati, soprattutto quelli dello stato-nazione. La modernità ha proclamato l'essenziale artificialità dell'ordine sociale e l'incapacità della società di conquistare da sola un'esistenza ordinata, ha proclamato anche che per instaurare l'ordine sociale si richiede una distribuzione asimmetrica dell'agire: bisogna cioè dividere la società in attori e oggetti dell'azione. La pretesa esclusiva, da parte di un agire eletto, di definire la condizione di ordine come diversa dal caos si è articolata nell'ideologia della superiorità della ragione sulle passioni, della condotta razionale sulle spinte irrazionali, e della conoscenza sull'ignoranza o sulla superstizione. L'opposizione tra questi valori astratti ha generato e al tempo stesso rispecchiato le divisioni sociali pratiche. E, cosa più importante, ha favorito l'eterno concentrarsi di autonomia e scelta su un polo della divisione sociale, e la delegittimazione della volontà autonoma dell'altra parte. Per lo stesso motivo, quest'opposizione perderebbe molto del suo potere sferzante nel momento in cui la spinta di dominio dovesse dissolversi in un'atmosfera di coesistenza e tolleranza (scelta o imposta). Potrebbe (è solo una possibilità) non sopravvivere a lungo allo svanire dell'ambizione ingegneristica che ne costituiva il significato e la ragione. Derivava il suo senso dalle crociate e dai progetti missionari; difficilmente può sopravvivere al loro crollo.

La memoria dell'opposizione ci spinge tuttavia a concepire la sua caduta in disgrazia come frutto della riabilitazione dell'irrazionalità e della resa della ragione. Ma ciò che percepiamo in questo modo è solo l'improvvisa insensatezza, non ancora compresa a pieno, della distinzione nel momento in cui il destino pianificato, progettato e realizzato dall'uomo ha smesso di distinguere tra le forme di vita consacrate a governare e quelle destinate a essere colonizzate o annientate. L'irrazionalità rappresenta le scorie dell'industria della razionalità. Il caos è il materiale di scarto che si accumula nella produzione dell'ordine. La terrificante incongruenza dello straniero è la spazzatura che resta dopo che il mondo è stato ordinatamente diviso in una fetta chiamata «noi» e un'altra etichettata come «loro». L'ambivalenza è un effetto collaterale tossico della produzione di trasparenza semiotica. Irrazionalità, caos, estraneità, ambivalenza sono tutti nomi di quell'«oltre» di cui i poteri dominanti, che si sono identificati come ragione, come forze dell'ordine, come nativi, come significato, non sanno che farsene. Sono sottoprodotti delle ambizioni progettuali, allo stesso

modo in cui le erbacce sono il prodotto dei giardinaggio. Non hanno altro significato se non che qualcuno rifiuti di tollerarli. O meglio, una volta che si sono fatti evaporare i solventi empirici e restano solo duri cristalli di valore, tutti i loro molteplici significati si riducono a quella differenza con cui qualcuno, da qualche parte, ha rifiutato di convivere.

Come ha suggerito Dick Higgins, esistono quesiti cognitivi e post-cognitivi. I primi hanno perso molto del loro fascino; i secondi vengono posti con frequenza crescente. I quesiti cognitivi traggono origine dall'assioma dell'attuale o futura unità del mondo. In un mondo unitario e unico, un mondo che non tollera alternativa a se stesso, il compito è quello di esplorare che cosa esso richieda a coloro che vogliono trovare il loro posto al suo interno. I quesiti sono, pertanto: «Come posso interpretare questo mondo di cui sono parte? E che cosa sono io al suo interno?» I quesiti post-cognitivi non godono del lusso offerto dal vecchio assioma. In realtà, a stento hanno assiomi da cui prendere le mosse per un avvio fiducioso. E non hanno un destinatario chiaro. Prima di dedicarsi a esplorare il mondo devono scoprire qual è il mondo (o quali sono i mondi) da esplorare. E dunque bisogna chiedersi, in quest'ordine: «Che mondo è questo? Che cosa c'è da fare? Quale delle mie identità deve farlo?»

Proiettando indietro usi lessicali più recenti, Brian McHale ribattezza i quesiti di Higgins, rispettivamente, modernisti e post-modernisti [34]. Osserva anche che, secondo le ripartizioni filosofiche ortodosse, i quesiti cognitivi appartengono all'epistemologia, mentre quelli post-cognitivi sono essenzialmente ontologici; pertanto i quesiti «post-cognitivi» non sono per nulla cognitivi-, almeno non in senso stretto. Stanno oltre i confini dell'epistemologia. O, piuttosto, ritornano alla questione fondamentale dell'essere, che va sistemata prima che l'epistemologia possa affrontare sul serio il suo compito; è una questione che molti quesiti epistemologici posti durante l'epoca moderna davano per risolta. E così le tipiche domande moderne sono, tra le altre: Che cosa c'è da sapere? Chi lo sa? Come lo sa, e con quale grado di certezza?» Le tipiche domande postmoderne non si spingono così in là. Invece di individuare il compito del conoscitore, cercano di individuare il conoscitore stesso. «Che cos'è un mondo? Che tipi di mondi ci sono, come si costituiscono, e in che cosa si distinguono?» Anche quando condividono l'interesse per la conoscenza, le due forme di indagine articolano i loro problemi in maniera differente: «Come si trasmette la conoscenza da un conoscitore all'altro, e con che grado di attendibilità?»; rispetto a: «Che cosa succede quando mondi diversi sono messi a confronto, o quando vengono violati i confini tra i mondi?»

Si noti che i quesiti postmoderni non sanno che farsene della «certezza», e tanto meno dell'«attendibilità». La dichiarazione di superiorità dell'epistemologia modernista sembra irrimediabilmente fuori luogo nella realtà pluralista con cui l'indagine ontologica postmoderna innanzitutto si riconcilia, per poi farla oggetto della sua ricerca. Quell'opprimente desiderio di potere che animava (e che solo poteva animare) la ricerca del definitivo solleva qui scarso entusiasmo. Ormai si sollevano solo le sopracciglia di fronte alla fiducia che una volta faceva apparire la ricerca

dell'assoluto come un progetto plausibile.

In un mondo in cui l'estraneità ha un'ambivalenza universale, sembra che lo straniero non sia più ossessionato dall'ambivalenza di ciò che è, ma dall'assolutezza di ciò che dovrebbe essere. Questa è un'esperienza nuova per lo straniero. E dal momento che l'esperienza dello straniero è condivisa da quasi tutti noi, questa è anche una situazione nuova per il mondo. Con un'esperienza del genere, è probabile che né lo straniero né il mondo rimangano gli stessi. Ma con quali conseguenze?

Richard Rorty riassume come segue la conquista di Proust:

Al pari di Nietzsche, non si lasciò più intimorire dall'ipotesi che altri avessero potuto scoprire una presunta verità su di lui, la sua essenza. Proust però non ebbe bisogno di affermare di conoscere una verità che era rimasta celata a coloro che, in epoca precedente, erano stati per lui figure autoritarie. Riuscì a smantellare la loro autorità senza arrogarne per se stesso, a rimpicciolire le ambizioni dei potenti senza dividerle [35].

La grande opportunità della post-modernità è quella di replicare su larga scala la conquista personale di Proust. Il tremendo pericolo è che - avendo fallito rispetto a quest'opportunità - la post-modernità possa risuscitare le ambizioni defunte (o solo in letargo?) della modernità adolescente e instillare nei suoi contemporanei il desiderio di riviverle. La storia, diceva Marx, ricorre sempre due volte. Prima come tragedia, poi come farsa. Ma come in tante delle sue profezie, Marx potrebbe essersi sbagliato sull'ordine in cui i due generi si succedono.

Capitolo quarto.

Un caso di sociologia dell'assimilazione. Intrappolati nell'ambivalenza

... Vorrei essere un romano, poiché - come volso - Non posso più essere me stesso. Condizioni! Quali buone condizioni può offrire un trattato Per la parte sconfitta?

William Shakespeare, *Coriolano*, I, X, 4-7

Nel titolo di questo capitolo c'è un riferimento tutt'altro che casuale all'espressione «prigionieri dell'ambivalenza», coniata da Geoff Dench come sottotitolo al suo penetrante e partecipe studio della difficile condizione delle minoranze in una società aperta [01]. Pur riconoscendo il carattere di verità dell'immagine modello, suggerisco che le conclusioni raggiunte in questo capitolo siano meglio veicolate dalla metafora della trappola, piuttosto che della prigione. La storia raccontata in questo capitolo è quella dell'offerta moderna di assimilazione, che attira le sue vittime in uno stato di ambivalenza cronica con l'esca degli attestati di ammissione a un mondo libero dallo stigma dell'alterità.

Letteralmente, assimilare significa rendere simile. L'etimologia storica dimostra che a un certo punto nel XVII secolo l'ambito di riferimento del termine cominciò ad allargarsi, abbracciando gradualmente gli usi più familiari e comuni oggi. Come altri termini generati dall'esperienza nuova della nascente modernità, e dall'atto di nominare pratiche fino ad allora innominate (o meglio, inesistenti), questo termine ha ristrutturato la memoria del passato, portando alla luce aspetti inattesi. I processi che il nuovo termine tentò di catturare furono postulati, cercati, attribuiti o trovati e documentati a posteriori nelle società passate, la cui coscienza non conteneva né il concetto né le visioni che esso evocava. Un'azione conscia, collocata in un preciso contesto storico, è stata, per così dire, «destoricizzata» e considerata come un processo perpetuo e universale; come una generale caratteristica della vita sociale in quanto tale, radicata nella natura della coabitazione umana (qualcosa di simile alla fin troppo umana

propensione all'imitazione di cui parlò Gabriel Tarde) più che legata a un qualche stato o progetto politico dotato di una sua specificità storica. All'improvviso è sembrato che ovunque e in ogni tempo le differenze di comportamento tra gli esseri umani tendessero ad annullarsi, o quanto meno a sbiadire; che in qualsiasi tempo e luogo degli esseri umani con usanze differenti si fossero trovati a vivere gomito a gomito, con il passare del tempo sarebbero diventati più simili; che usanze radicalmente diverse si sarebbero fatte da parte per essere rimpiazzate, così da sfociare in una sempre maggiore uniformità. Questa visione della logica della coabitazione umana si oppose completamente alla pratica premoderna - piuttosto vicina nel tempo e fino ad allora incontestata, ma ora soppressa con rapidità e dimenticata a forza - che accettava la permanenza della differenziazione, considerava una virtù il «restare legati al proprio ceppo», penalizzava l'emulazione e l'attraversamento dei confini, e in definitiva guardava alle differenze con serenità: facevano parte della vita, e non richiedevano un intervento correttivo più delle piogge primaverili o delle nevicate invernali.

Se l'origine metaforica del termine «cultura» è ormai ampiamente documentata, lo stesso non vale per il concetto di assimilazione. Ed è un fatto spiacevole, poiché agli albori degli usi moderni di «assimilazione» è contemplata un'unica chiave per l'ermeneutica sociologica del termine, ovvero per rivelare le strategie di azione sociale che originariamente cercarono espressione nel tropo preso in prestito - solo per nascondersi poi dietro la sua nuova denominazione «naturalizzata» - nonché per mettere in luce gli aspetti di quelle strategie che hanno reso il termine «idoneo» in origine.

Dall'*Oxford English Dictionary* apprendiamo che il primo uso attestato del termine «assimilazione» fu biologico e precedette di un secolo i successivi impieghi metaforici. Nella letteratura biologica del XVI secolo (l'OED data al 1578 il primo uso documentato) il termine si riferiva agli atti di assorbimento e incorporazione espletati dagli organismi viventi. Senza alcuna ambiguità, «assimilazione» stava per conversione, ovvero un cambiamento non autogestito, l'azione di un organismo vivente sul suo habitat passivo. Consisteva nel «convertire qualcosa in una sostanza della propria natura»; «la conversione, operata da un animale o da una pianta, di materiale estraneo in fluidi e tessuti identici ai propri». I primi rudimentali usi metaforici del termine sono datati al 1626, ma solo verso la metà del XVIII secolo si affermò su larga scala il significato generico di «rendere simile».

L'uso contemporaneo, nel quale il carico è spostato dall'organismo che opera la conversione al «materiale assorbito» («essere, o diventare simile a...»), è arrivato per ultimo, ed è diventato corrente solo verso il 1837, proprio nel periodo in cui i nascenti nazionalismi per la prima volta diramarono un appello (o più precisamente, un ordine) di assimilazione. Com'è facile supporre, a suscitare l'attrazione di coloro che cercavano un nome per delle nuove pratiche sociali, fu innanzitutto l'asimmetria che questo termine biologico comportava; l'inequivocabile unidirezionalità del processo a cui alludeva (proprio l'opposto del livellamento) implicito

nell'immagine più simili»). In quanto parte della letteratura biologica, l'«assimilazione» rappresentava l'attività dell'organismo predatore, che subordinava alle proprie esigenze degli elementi del suo habitat, e lo faceva trasformandoli, in modo tale che diventassero identici ai suoi «fluidi e tessuti» (l'organismo è al tempo stesso *causa finalis*, *causa formalis* e *causa efficiens* del processo e del suo esito). Il concetto evocava l'immagine di un corpo vivente e attivo, che iniettava i propri contenuti e imprimeva la propria forma in qualcosa di diverso da sé, e lo faceva di sua iniziativa e per il proprio tornaconto (doveva farlo per rimanere vivo); l'idea era quella di un processo durante il quale la forma e i contenuti dell'entità altra subivano un mutamento radicale, mentre l'identità del corpo «assimilatore» era conservata, o meglio, si manteneva costante nell'unico [02] modo che poteva, ossia con l'assorbimento. Erano queste immagini che rendevano il concetto biologico straordinariamente appropriato alla sua nuova funzione semantica sociale. Una volta utilizzato nella nuova accezione metaforica, il concetto catturò l'inedita spinta all'uniformità, espressa al meglio nella crociata culturale globale in cui si erano imbarcati i neonati stati-nazione moderni (o nazioni-in-cerca-di-uno-stato). Questa spinta rispecchiava e presagiva la futura intolleranza alla differenza. Lo stato moderno comportò l'esautorazione dell'autogoverno municipale e lo smantellamento dei meccanismi locali o corporativi di autoconservazione; allo stesso modo, minò le fondamenta sociali di tradizioni e forme di vita municipali e corporative. L'auto riprodursi di forme di vita a base municipale divenne impossibile, o quanto meno incontrò enormi ostacoli. Questo, a sua volta, mise in crisi il superficiale automatismo e il realismo» che improntavano la riproduzione dei modelli di comportamento umano al suo stadio locale e municipale.

La condotta umana perse l'apparente naturalità di un tempo; e svanì anche l'aspettativa che la natura avrebbe fatto il suo corso anche se (o in particolare se) trascurata o lasciata in balia di se stessa. Con il frantumarsi o il rapido disintegrarsi della colonna vertebrale dell'auto riproduzione municipale, lo stato moderno era costretto a impegnarsi nella gestione deliberata dei processi sociali su una scala senza precedenti. O meglio, doveva generare con un progetto qualcosa che in passato ci si aspettava apparisse spontaneamente. Lo stato-nazione moderno non «assorbì» la funzione e l'autorità delle comunità e delle corporazioni locali; non «concentrò» su di sé i poteri prima dispersi. Presiedette alla formazione di un tipo di potere completamente nuovo, che si distingueva da tutti i poteri passati per la sua portata senza precedenti, per la sua profondità di penetrazione e per la sua ambizione [03].

L'ambizione era quella di creare artificialmente ciò che non ci si poteva aspettare dalla natura; o piuttosto, ciò che non le si poteva permettere di fornire. Lo stato moderno era un potere progettuale, e progettare significava definire la differenza tra ordine e caos, separare il proprio dall'improprio, legittimare un modello a spese di tutti gli altri. Lo stato moderno diffuse alcuni modelli e stabili di eliminare gli altri. In ultima analisi, promosse la somiglianza e l'uniformità. Il principio di una legge uniforme per chiunque

risiedesse in un dato territorio, dell'identità dei sudditi come cittadini, proclamò che i membri della società, in quanto oggetti dell'attenzione e della vigilanza dello stato, erano indistinguibili gli uni dagli altri, o per lo meno andavano trattati come tali. Allo stesso modo, se possedevano delle qualità che costituivano un marchio di gruppo, queste vennero tutte dichiarate illegittime. Poiché non autorizzate e dunque sovversive, tali qualità generavano ora apprensione, in quanto testimonianza di un dovere inadempito - quello di costruire l'ordine - e della vulnerabilità dell'ordine costruito.

Nella sua essenza, dunque, l'assimilazione fu una dichiarazione di guerra all'ambiguità semantica, alla sotto- o alla sovradeterminazione delle qualità. Fu un manifesto del dilemma «o... o...»: dell'obbligo di scegliere, e di farlo in modo inequivocabile. Cosa ancora più importante, fu il tentativo, da parte di una fetta di società, di esercitare un diritto monopolistico di assegnare significati autoritari e vincolanti a tutte le cose, e dunque classificare le sezioni del corpo sociale amministrato dallo stato che «non si adattavano» alle categorie, come estranee o non sufficientemente native, fuori sintonia e fuori luogo, e dunque bisognose di una riforma radicale. Questa prerogativa costituì solo un singolo capitolo (per quanto di notevole importanza) all'interno del progetto globale di rimpiazzare lo stato naturale delle cose con un ordine progettato artificialmente; del tentativo, da parte di chi progettava l'ordine, di esercitare il suo monopolistico diritto di separare le categorie «adatte» da quelle «inadatte», le «degne» dalle «indegne», e dettare a chiare lettere le condizioni in cui, eventualmente, poteva avvenire il passaggio dalla seconda alla prima categoria.

L'idea di assimilazione fu innanzitutto una conferma indiretta della supremazia sociale delle forme di vita già esistenti. Presupponeva la superiorità di una forma di vita e l'inferiorità di un'altra; trasformava la loro disuguaglianza in un assioma, ne faceva il punto di partenza di ogni ragionamento, mettendola così al sicuro da qualsiasi esame e sfida. E in effetti rafforzava questa disuguaglianza trasformando l'ambivalenza (ossia la violazione delle categorie imposte a livello politico e sociale) in un crimine grave, e punendo i suoi portatori per il fatto di perpetrarlo. Allo stesso modo, la discriminazione dei settori «inadatti» del corpo sociale e politico era giustificata facendo riferimento ai loro difetti, imperfezioni e appunto alla loro «alterità». Accettare l'assimilazione come visione e cornice per una strategia di vita equivaleva a riconoscere la gerarchia esistente, la sua legittimità e soprattutto la sua immutabilità.

La visione e il programma di assimilazione furono anche un'importante arma per lo sforzo, da parte del moderno stato-nazione, di indebolire ulteriormente la coesione e il potere di resistenza delle istituzioni competitive di controllo sociale che limitavano o potevano limitare la sua ambizione di sovranità assoluta. Una volta trasformati in oggetti di potenziale assimilazione, ci si aspettava che i sudditi dello stato ammettessero l'inferiorità della loro forma di vita presente. Questa inferiorità era definita, sostenuta e imposta come caratteristica della categoria nel suo insieme, ovvero di una forma di vita municipale

mantenuta collettivamente. L'offerta di sfuggire alla classificazione stigmatizzante attraverso l'accettazione di una forma di vita non stigmatizzata fu estesa, d'altra parte, agli individui in quanto individui. L'assimilazione invitava i singoli membri dei gruppi stigmatizzati a desistere dalla fedeltà nei confronti dei gruppi di origine (o dei gruppi ai quali erano stati assegnati dalle decisioni classificatorie delle autorità statali), a sfidare il diritto di quei gruppi a fissare standard di comportamento appropriati e vincolanti, a ribellarsi al loro potere e a rinunciare alla lealtà municipale. L'offerta di assimilazione fu fatta, per così dire, sulle teste di e in diretta opposizione ai poteri municipali e corporativi. L'assimilazione era dunque un esercizio volto a screditare ed esautorare le fonti potenzialmente competitive, municipali o corporative, di autorità sociale. Mirava ad allentare la presa in cui questi gruppi concorrenti tenevano stretti i loro membri. In altre parole, aspirava all'eliminazione di questi gruppi come forze di competizione praticabile ed efficace.

Una volta ottenuto l'effetto di spogliare le autorità municipali del loro prestigio e di rendere inefficaci i loro poteri legislativi, fu praticamente eliminata la minaccia di una sfida seria alla struttura di dominio esistente. I potenziali concorrenti furono privati del loro potere di resistere e intavolare un dialogo con una possibilità anche remota di successo. A livello collettivo erano impotenti. Ai singoli membri restava il tentativo di lavare via lo stigma collettivo di estraneità rispettando le condizioni stabilite dai custodi del gruppo dominante. Gli individui erano lasciati alla mercé dei custodi. Erano oggetto di esame e giudizio scrupolosi da parte del gruppo dominante, che aveva il controllo totale sul significato della loro condotta. Qualunque cosa facessero, e qualunque significato intendessero conferire alle loro azioni, avrebbe riaffermato a priori la capacità di controllo del gruppo dominante. Chiedendo a gran voce di essere ammessi, rafforzavano automaticamente la rivendicazione di supremazia di quest'ultimo. L'invito costante a fare domanda di ammissione e la risposta positiva a questa domanda confermavano la condizione del gruppo dominante quale detentore, guardiano e plenipotenziario dei valori superiori, dando così consistenza materiale al concetto di «superiorità di valore». Il fatto stesso di formulare l'invito collocava il gruppo dominante nella posizione di potere arbitrale, una forza autorizzata a fissare gli esami e valutare le prove. I singoli membri delle categorie dichiarate al di sotto degli standard erano ora misurati e valutati secondo il loro grado di conformità ai valori dell'élite nazionale dominante. Erano «progressisti» se si sforzavano di imitare i modelli dominanti e di cancellare ogni traccia di quelli originari. Li si etichettava invece come «retrogradi» finché rimanevano fedeli ai modelli tradizionali, o non erano capaci o abbastanza veloci nel liberarsi delle loro tracce residue.

A rendere l'invito particolarmente allettante e moralmente disarmante era il fatto che giungeva mascherato sotto forma di benevolenza e tolleranza; in effetti, il progetto di assimilazione passò alla storia come parte del programma politico liberale, ovvero dell'atteggiamento tollerante e illuminato che esemplificava tutti i tratti più affascinanti di uno «stato

civilizzato». Il travestimento nascose in modo efficace il fatto che l'offerta di assimilazione doveva aver assunto tacitamente, per avere senso, la rigidità delle norme discriminatorie e carattere definitivo di un verdetto d'inferiorità emesso nei confronti dei valori anticonformisti. La tolleranza, intesa come incoraggiamento degli «atteggiamenti progressisti» che si esprimevano nella ricerca del «perfezionamento» individuale, era significativa solo finché le misure del progresso non erano negoziabili. Nell'ambito della politica di assimilazione, la tolleranza verso gli individui era indissolubilmente legata all'intolleranza rivolta verso le collettività, i loro stili di vita, i loro valori e, soprattutto, il loro potere di legittimare valori. In realtà, la prima era un importante strumento per promuovere con successo la seconda.

L'efficace destituzione di autorità alternative, generatrici e legittimatrici di valori, fu rappresentata come l'universalità dei valori sostenuti dalla gerarchia esistente. Ma in realtà, la presunta universalità dei valori acclamati e promossi dalle autorità non aveva altro substrato materiale che la sovranità, opportunamente protetta, dei poteri arbitri dei valori. Quanto più efficace risultava la soppressione di possibili fonti di ribellione, tanto minore era la possibilità di smascherare la vera natura della rivendicazione di universalità, ovvero di denunciare la pretesa di assoluta validità nel rivendicare valori come funzione del monopolio del potere. La misura in cui i valori dominanti a livello locale poterono reclamare in modo credibile una validità sovra-locale era funzione della loro supremazia locale.

Il caso degli ebrei tedeschi

Si dà il caso che una parte considerevole della teoria sociologica dell'assimilazione sia stata articolata facendo esplicito o implicito riferimento all'esperienza ebraica³. Difficilmente si tratta di un fatto accidentale, visto che il programma di assimilazione degli stati-nazione moderni e le relative reazioni della popolazione che ne era destinataria si svilupparono in forma completa ed esplicita nell'ambito dei problemi dell'assimilazione ebraica. Dal momento che gli ebrei dovettero confrontarsi con la pressione assimilatoria praticamente in tutte le società europee in via di modernizzazione, i loro problemi non furono mai confinati a un singolo stato-nazione, e fin dall'inizio suggerirono una prospettiva comparativa, che comportava un bisogno e una possibilità di generalizzazione. L'intero processo poteva essere analizzato da un punto di vista sovra-locale e sovranazionale; una circostanza che rivelò l'universale ampiezza dei limiti e delle contraddizioni del processo, che altrimenti rischiavano di essere sottovalutati.

Nell'immaginario accademico e popolare riguardo all'assimilazione ebraica, all'ingresso degli ebrei nel mondo moderno (ovvero al loro emergere dal ghetto), la storia degli ebrei tedeschi occupa un posto centrale, e in molti sensi prototipico. Un buon numero di circostanze hanno contribuito a creare questa posizione di preminenza.

Quella più ovvia consiste nel fatto che quasi tutti i fondatori e i protagonisti ebrei (di religione o di origine) della cultura moderna, da Marx a Freud, da Kafka a Wittgenstein, scrissero in tedesco i loro determinanti contributi alla coscienza moderna. Qualsiasi esame del contesto socioculturale che diede loro il coraggio e la determinazione di distruggere e creare, e qualsiasi ricerca di un'esperienza biografica peculiare che sarebbe poi stata rielaborata e sublimata nelle loro idee, conducono inevitabilmente a un'analisi minuziosa della vita degli ebrei in Germania (o, più correttamente, nei paesi dell'Europa centro-orientale posti sotto l'influenza della lingua e della cultura tedesche).

Ugualmente ovvia è la posizione chiave che gli ebrei tedeschi (e più in generale, le comunità di ebrei germanofoni) occuparono per più di un secolo tra le altre porzioni di ebrei europei che caddero nell'orbita dei processi di modernizzazione. Fino allo scoppio della Grande guerra e per una parte considerevole dell'intermezzo tra le due guerre, gli ebrei tedeschi vantavano la comunità diasporica più ricca, meglio consolidata e più avanzata e creativa sul piano culturale. A livello collettivo, erano saldamente radicati nel ruolo di fornitori principali di ideologie, auto-definizioni e mode ebraiche. Tramite Moses Mendelssohn, fecero da mediatori nell'unione tra ebraismo e Illuminismo. Tramite Theodor Herzl resero lo stesso servizio all'unione tra ebraicità e nazionalismo moderno. Con uguale potere e autorità, fissarono dei canoni per la revisione e la «modernizzazione» della legge ebraica, per il progetto di emancipazione-tramite-acculturazione, o per le vie di fuga dall'identità ebraica. La «Allgemeine Zeitung des Judentums» aveva avuto il diritto di annunciarsi, nel 1890, come un «punto di aggregazione spirituale per tutti gli ebrei colti».

Un fattore meno evidente, per quanto primario, nella preminenza degli ebrei tedeschi era la loro posizione di frontiera tra le piccole comunità ebraiche d'Occidente, ben radicate e nel complesso benestanti, e le vaste distese abitate dagli ebrei impoveriti dell'Europa orientale. Gli ebrei tedeschi vivevano una vita malsicura, difficile e avventurosa, una vita di frontiera in molti sensi. Oltre all'evidente frontiera geopolitica, ce n'era anche una culturale: mentre gli ebrei occidentali si gloriavano del loro crescente perfezionamento culturale, i loro consanguinei orientali sprofondavano sempre più in quelle che gli standard occidentali potevano classificare solo come manifestazioni premoderne, retrograde, ridicole e vergognose di misticismo, superstizione e «mancanza di cultura». Più vicini agli ebrei orientali di qualsiasi altra comunità ebraica occidentale (di fatto, pericolosamente vicini: l'incorporazione della Posnania e della Slesia nella Germania unita rese impossibile la separazione topografica, politica e sociale dalla tribù «non civilizzata»), gli ebrei tedeschi dovettero assumere il ruolo di frontiera di etnografi, interpreti e mediatori culturali. Ben saldi nella loro autorità di narratori collettivi, articolarono l'identità e le problematiche degli ebrei dell'Europa orientale a vantaggio di tutte le altre comunità ebraiche. Si potrebbe azzardare l'ipotesi che, senza la mediazione tedesca, gli ebrei orientali sarebbero rimasti senza voce e invisibili ai loro fratelli

occidentali, almeno fino all'inizio del loro esodo di massa verso Occidente alla fine del XIX secolo. Come avvenne, il loro arrivo fu ovunque preceduto dalle narrazioni tedesche e dallo stereotipo che esse fabbricavano e diffondevano. L'accoglienza ricevuta dagli ebrei in Occidente e le politiche che trovarono adottate nei loro confronti furono prima provate e collaudate nei posti di frontiera ebraici in Germania. Pertanto, per tutta la durata dell'«alta modernità» e all'apogeo dell'assimilazione ebraica, gli ebrei tedeschi rimasero il perno essenziale che teneva unite le due ramificazioni della diaspora ebreo-europea. Il risultato, sebbene non fosse necessariamente frutto di un loro progetto, fu che servirono da campo di prova per l'attuabilità dell'assimilazione culturale come veicolo di integrazione sociale in una società moderna (o, piuttosto, in via di modernizzazione). Per la stessa ragione, la loro storia può offrire l'inventario più completo delle forze trainanti dell'assimilazione, dei dilemmi che essa mette di fronte a coloro che la perseguono, e degli ostacoli che è destinata a incontrare lungo il cammino verso la sua meta.

Ultima ma non meno importante, l'eccezionale completezza e lo straordinario potenziale paradigmatico del quadro offerto dalla storia degli ebrei tedeschi scaturiscono dal fatto che fu in Germania e nei paesi germanofoni che la modernizzazione fu vissuta per la prima volta come un processo cosciente, motivato, permeato fin dall'inizio della consapevolezza della sua destinazione finale, e dunque guidato da strategie discusse pubblicamente e selezionate con un preciso proposito. In linea con l'esperienza della modernizzazione tedesca in generale, l'esperienza della modernizzazione ebreo-tedesca si è dunque «automonitorata», ha riflettuto su se stessa ed è stata teorizzata a un livello ineguagliato in altri casi, apparentemente simili. Ha lasciato sulla sua scia una mole impressionante di testimonianze elaborate e preinterpretate, che danno la possibilità davvero unica di penetrare intimamente nella vita di un gruppo di persone che furono gettate nel vortice di un rapido mutamento sociale, mentre erano ancora convinte di navigare sulle loro navi individuali. Ciò che riguardava la Germania non poteva che riflettersi in modo nitido e cosciente nell'esperienza di modernizzazione dei suoi ebrei. Come commenta Jacob Katz, «la modernizzazione ebraica in Germania risultò articolata» [04]. Nessun'altra comunità ebraica ha documentato così minuziosamente il suo percorso di modernizzazione. Se mai si è discusso altrove di modernizzazione, lo si è fatto di regola commentando o criticando le idee espresse per la prima volta in forma articolata dai pensatori e dagli uomini politici ebrei in Germania, e traendone conclusioni teoriche e pratiche.

In virtù di queste considerazioni, la storia degli ebrei che abitavano l'area posta sotto il dominio culturale tedesco è stata scelta in questa sede come caso focale e come principale fonte fattuale, per esplorare sia l'episodio dell'assimilazione ebraica, sia i meccanismi sociologici generali dei moderni processi di assimilazione.

Le ambizioni universalizzanti degli emergenti stati-nazione, divenute in seguito un tratto onnipresente, e forse il più saliente, di ogni modernizzazione, furono proclamate per la prima volta dall'Illuminismo francese, e trasformate in un problema pratico per gran parte dell'Europa dalla Rivoluzione francese, ovvero, in modo più distinto e doloroso, dalla conquista napoleonica e dal primo tentativo moderno di unificazione paneuropea che ne scaturì. L'alba delle strategie e degli ideali universalistici vide gli ebrei ancora in condizioni di ghettizzazione praticamente intatta. Secondo l'opinione di Michael A. Meyer:

Man mano che il XVIII secolo lentamente si consumava, diventava sempre più chiaro che i concetti di natura umana universale, legge naturale universale e razionalità universale evidenziavano la grossolana anomalia dell'esclusione degli ebrei. Ma una cosa era trarre una conclusione astratta, un'altra era metterla in pratica. Per gran parte degli scrittori del XVIII secolo, in particolare nell'Europa continentale, l'ebreo in carne e ossa, con la sua barba, i suoi strani indumenti e il suo codice cerimoniale assolutamente irrazionale, restava in qualche modo inferiore a un essere umano [05].

Il fatto che gli ebrei differissero dal resto della popolazione, o meglio da ciascuno dei suoi tanti differenti settori, non era affatto eccezionale. Al contrario, stili di vita nettamente distinti, praticati da o attribuiti (ovvero imputati) alle classi sociali o ai gruppi congiuntamente segregati, erano sempre stati una regola banale e indiscussa attraverso i secoli che precedettero l'epoca moderna. In questo senso la peculiarità degli ebrei ne fece un caso tra i tanti nell'ambito di un ampio insieme di fenomeni, che lo stato-nazione in via di modernizzazione definiva globalmente come la sua sfida e preoccupazione massima, forse suprema: quella diversità che doveva cedere il passo all'uniformità dell'ordine sociale moderno.

Come nei restanti casi che rientravano in questa categoria, l'autonomia della comunità ebraica era un abominio dal punto di vista delle tendenze assolutistiche, invasive e monopolistiche di un potere statale tirannico e fortemente nazionalista. Doveva essere schiacciata, o ridotta a quei pochi tratti considerati irrilevanti o innocui grazie alla noncuranza o all'indifferenza dello stato. Il peculiare status legale degli ebrei - fatto di restrizioni ma anche di privilegi, di esclusioni in ambito residenziale e professionale, ma anche di autonomia giuridica - doveva cedere il passo a nuovi codici universali, che non riconoscevano alcuna prerogativa di gruppo, e dunque non potevano riconoscere forme legali di discriminazione.

Se l'uguaglianza legale progrediva a singhiozzo negli stati tedeschi, era per ragioni non specificamente connesse agli ebrei; il destino della modernizzazione della Germania era legato all'aggravata storia della sua unificazione. Ma gli ebrei tedeschi, che osservavano con occhio invidioso l'uguaglianza legale concessa dal codice napoleonico ai loro consanguinei al di là del Reno e chiedevano sempre più a gran voce la loro

Gleichberechtigung (equiparazione dei diritti), si sforzavano di accelerare un processo che (nonostante le numerose e lunghe battute d'arresto) doveva in qualche modo giungere a compimento; tanto più per l'impazienza che aveva la Germania di modernizzarsi. Uguaglianza di fronte alla legge significava, dopo tutto, fiaccare l'autonomia delle piccole comunità, screditare la loro autorità e minare le influenze centrifughe delle élite corporative e municipali; ciò era parte indispensabile del processo che conduceva all'istituzione del moderno potere statale, con il suo monopolio della legislazione e della coercizione.

L'abolizione dei privilegi e delle discriminazioni legali fu solo un aspetto della moderna spinta all'uniformità. La modernizzazione fu anche una crociata culturale-, un'offensiva poderosa e implacabile, volta a estirpare le differenze di valori e stili di vita, costumi e linguaggio, credenze e condotta pubblica. Fu innanzitutto un impulso a ridefinire tutti i valori e gli stili culturali, eccetto quelli che l'élite modernizzatrice bollò come inferiori (in particolare quelli che resistevano al processo di *Gleichschaltung*, cioè di uniformazione): segni o stigmi di arretratezza, ritardo, menomazione o, nei casi estremi, infermità mentale. La crociata si poneva come obiettivo finale quello di stabilire una rigida gerarchia culturale. Restare fedeli a valori e stili di vita screditati equivaleva a essere confinati ai gradini più bassi della scala sociale. Se perseveravano in questa fedeltà, gli individui rischiavano l'esclusione dall'universo eletto per l'attività missionaria, e una condanna all'estraneità a vita. Se d'altra parte gli individui cercavano di liberarsi dei valori screditati e acquisire invece quelli approvati, ciò era interpretato come un'ulteriore prova dell'universale validità e desiderabilità dei valori dominanti, nonché della superiorità dei loro portatori sociali.

In questa trappola gli ebrei - e in particolare i più ricchi e istruiti - caddero con entusiasmo e abbandono. Era evidente che, una volta che le peculiarità culturali fossero state cancellate e la diversità si fosse dissolta in una cultura nazionale uniforme, sarebbe emerso il volto indiscriminatamente umano e sarebbe stato riconosciuto come tale. Guardando indietro a quell'epoca di grandi speranze e amara frustrazione, Peter Pulzer commentava:

Prima del 1848 l'ortodossia accettava acriticamente l'idea che l'unificazione nazionale della Germania sarebbe stata la salvezza degli ebrei; c'era una generale riluttanza a riconoscere il lato oscuro di ogni nazionalismo (non solo di quello tedesco), ovvero il potenziale intollerante, autoritario, xenofobo e aggressivo della mentalità nazionalista. Niente illustrava questo aspetto meglio della disponibilità di importanti settori dell'opinione pubblica ebraica ad appoggiare gli illiberalismi dell'epoca liberale, come il Kulturkampf e le leggi antisocialiste [06].

Quello che importava alla fine era che l'élite nativa aveva usurpato: custodiva gelosamente il diritto di giudicare e decidere se gli sforzi di superare l'inferiorità culturale erano stati sinceri e, soprattutto, se avevano avuto successo (in realtà, non sarà mai superfluo sottolineare che tutta l'idea del miglioramento sociale come scopo dell'assimilazione traeva il suo senso

dalla presenza di questa élite ben consolidata; assimilarsi significava riconoscere - anche se indirettamente - la sua inattaccabile superiorità). Per gli individui che aspiravano a essere ammessi nella compagnia degli eletti, il mondo divenne un campo di prova, e la vita un periodo di prova permanente. Si erano condannati a una vita sotto sorveglianza, a un esame perpetuo che non doveva concludersi mai. Presto impararono, se prima non lo sapevano, che erano sotto osservazione, che l'osservazione non avrebbe mai condotto a un giudizio definitivo e irrevocabile, e che passare a pieni voti la prova successiva non li avrebbe esentati da ulteriori esami. Impararono anche che non sarebbe stato loro permesso di influire sul contenuto dell'esame e sui criteri di valutazione dei risultati. Si trattava di esami prestabiliti, e la commissione d'esame permanente aveva la piena libertà di cambiare le prove e le regole di valutazione senza preavviso.

Philip Roth riassume con la sua abituale arguzia e precisione le conseguenze di questa asimmetrica struttura di potere: «gli ebrei sono diversi da come li descrivono gli antisemiti». Gli «antisemiti» - o, forse più correttamente, i sospettosi, guardinghi e vigili padroni di casa - fecero un catalogo delle caratteristiche che condannavano gli ebrei, scrivendo così il copione per i loro sforzi di costruirsi e nobilitarsi. Loro, i padroni di casa, avevano in mano ogni iniziativa, che si estese per l'intera durata del dramma di assimilazione: dalla scrittura del copione alla critica della produzione, fino alla sanzione finale di licenziare il cast. Quello che facevano gli ebrei acquistava significato in base alla valutazione degli altri. Gli ebrei erano chiamati a dimostrare che le accuse a loro carico erano false (o non erano più vere); ma gli stessi che muovevano le accuse si sarebbero pronunciati sulla persuasività delle prove. L'appello all'assimilazione e l'estrema improbabilità di rispondergli in maniera adeguata (ovvero in una maniera che la giuria avrebbe potuto trovare soddisfacente) scaturivano entrambi dalla stessa fonte: la struttura di potere della dominazione sociale e culturale, resa ancor più schiacciante e inattaccabile dall'abolizione delle differenze legali e dalla dichiarazione di uguaglianza politica.

Nel ricapitolare il suo lunghissimo studio della vita e delle opere di Heinrich Heine, Siegbert Solomon Praver scoprì che il suo eroe aveva seguito tutti i consigli e le esortazioni per «liberarsi» della sua ebraicità. Heine cercò di assolvere al compito «mostrandosi ostentatamente inadatto al tipo di carriera mercantile o bancaria in cui così tanti ebrei [...] avevano avuto notevole successo»; «cercando compagnia prevalentemente non ebraica nelle università di Bonn e Göttingen e aderendo al costume dei duelli tipico delle confraternite studentesche»; rinnegando apertamente e pubblicamente le tradizioni giudaiche in quanto residui fossili di un tempo vergognoso e andato, prive di utilità o di valore per l'uomo moderno; protestando con veemenza quando era definito ebreo sia dai nemici che dagli amici; accettando persino che l'essere ebrei fosse una «malattia» che richiedeva una cura, e distinguendosi nel dileggiare e mettere in ridicolo tutte le caratteristiche fisiche o di condotta stereotipate come specificamente ebraiche, come «il corpo goffo e sgraziato, il naso "ebraico", l'aspetto

malaticcio degli ebrei dell'Europa orientale, l'usura e il commercio di abiti usati, il "genio" mercantile degli ebrei, il comportamento da parvenu dei loro nuovi ricchi, i Fresser o crapuloni che "disprezzavano i voli più alti dello spirito", o le tracce di yiddish nella parlata [07]. Di certo Heine attinse a piene mani dal catalogo di vizi e peccati di cui, per decisione dell'élite culturale dominante, gli ebrei dovevano pentirsi, o a cui dovevano riparare per ottenere il verdetto «tutto è perdonato». Vi ricorse con una veemenza che spesso sminuiva il fervore degli estranei, grazie al suo dono supremo di arguzia e ironia, nonché al suo bruciante senso di vergogna; una volta accettata la superiorità degli ideali che non erano suoi per nascita, Heine dovette essere travolto dal desiderio di purificarsi dei marchi di nascita condannati dagli ideali accettati. E tuttavia i suoi sforzi rimasero incompiuti: alla fine non furono ricompensati. Quanto più gridava di essersi emancipato dalla sua ebraicità, tanto più questa sembrava evidente. (A proposito di Freud - che diversamente da Heine non negò mai la sua ebraicità, credendo che essa contribuì alla «scienza umana» in quanto tale - Marthe Robert scrive: «i suoi sforzi per passare inosservato non facevano che attirare l'attenzione su di lui»; Freud fu «additato come ebreo proprio per ciò ch'egli credeva adatto a renderlo irricognoscibile») [08].

L'ostentazione di passione assimilatoria era percepita come la prova più convincente della sua identità ebraica. Per i francesi tra cui Heine finì per stabilirsi, autoproclamandosi ambasciatore; campione della cultura tedesca, avrebbe potuto tranquillamente essere un tedesco. Ma per i tedeschi era, inequivocabilmente e senza possibilità di redenzione, un ebreo. Heine non fece nulla e non poté fare nulla che gli fosse d'aiuto.

Né fu di aiuto a Marx dimostrare le sue credenziali non ebraiche risolvendo le sue controversie politiche con armi come liquidare il suo avversario ideologico Ferdinand Lassalle come «negro ebreo», o proclamare il proprio disgusto per il suo «incessante chiacchiericcio, con la voce falsamente esaltata, i suoi sgraziati gesti dimostrativi, il tono didattico», nonché «il suo incivile modo di mangiare e l'incallita lussuria». Con la sua rassegnata saggezza, Ludwig Börne (contemporaneo di Marx e Heine) tradusse in parole l'esperienza di un'intera generazione di ebrei tedeschi e anticipò quella di diverse generazioni a venire: «Alcuni mi accusano di essere ebreo; altri per lo stesso motivo mi scusano; altri ancora addirittura mi elogiano perché sono ebreo. Ma tutti comunque ci fanno caso» [09].

Molti anni dopo che queste parole erano state messe nero su bianco, un altro ebreo tedesco, Jacob Wassermann, doveva scoprire che, per quanto tedesco fosse il suo tocco, avrebbe lasciato ovunque l'impronta della sua ebraicità. Come spiegava un suo amico, mostrandogli solidarietà e tuttavia senza offrirgli alcuna speranza di redenzione, «l'ebraismo è come un colorante intensivo; una quantità minima è sufficiente a dare il suo carattere, o per lo meno alcune tracce di esso, a una massa incomparabilmente più grande». Wassermann non trovò alcuna prova per dimostrare che il suo amico aveva torto. Tutto ciò che imparava ogni giorno sulla propria pelle indicava la veridicità dell'opinione del suo amico. Nessuno tra i suoi critici e colleghi tedeschi gli concedeva «i colori tedeschi,

l'impronta tedesca», sebbene il mondo percepisse i suoi romanzi come gradevoli esemplari di letteratura tedesca di alta qualità. Tutto ciò che i suoi lettori tedeschi - sia ammiratori che detrattori - trovavano impeccabilmente e incontestabilmente «tedesco» nella sua opera, esente da una singola ombra o sfumatura che lo distinguessero dagli standard riconosciuti del romanzo tedesco, era attribuito all'indole zelante, all'astuzia o alla straordinaria dote per l'imitazione tipiche degli ebrei, piuttosto che alla germanicità di Wassermann. «Ciò che vi era di inconscio e naturale» nella sua scrittura «sembrava loro un prodotto dell'artificio, un risultato della destrezza ebraica, dell'astuto atteggiamento e adattamento ebraico, del pericoloso potere ebraico di ingannare e affascinare» [10].

Dopo molti anni di incessante lavoro e una grande quantità di trionfi letterari ampiamente acclamati, Wassermann perse fiducia nel successo finale dei suoi sforzi. Cominciò a rendersi conto che il mancato apprezzamento delle sue opere come contributi alla letteratura, all'arte, alla cultura o alla coscienza tedesche non era un inconveniente temporaneo, un accidentale frutto di negligenza o cattiva fortuna. Con amarezza, Wassermann prese le distanze dai sognatori di cui un tempo condivideva le illusioni e di cui ora comprendeva l'ingenuità: «né purificazione, né sacralità, né azione, né rinuncia a se stessi, né sudore, né sangue, né immagine, né figura, né melodia, né visione» sarebbero bastati «a concedergli [all'ebreo tedesco] fin dal principio la fiducia, la dignità, l'intoccabilità di cui gode incondizionatamente l'ultimo degli scrittori nel campo nemico». Dal momento che non gliela dicono, non sa o non ammetterebbe questa verità non negoziabile, all'ebreo tedesco non è risparmiata alcuna umiliazione. Nel cammino verso la disfatta definitiva, si trasforma in un oggetto di scherno e derisione. «Dovevo ricorrere alla più ardente delle persuasioni, al più estremo degli sforzi, laddove ad altri era lecito accontentarsi di un "guardate qua"»; l'ebreo tedesco è tentato di imbarcarsi in una linea di condotta che in un primo momento l'opinione pubblica ostile e sospettosa aveva richiesto, solo per brandirla poi come prova dell'arrogante arrivismo ebraico, e per utilizzarla come argomento decisivo per non accordare all'ebreo zelante la piena cittadinanza della cultura nativa. E così si era spinti a inseguire all'infinito un traguardo che si allontanava sempre più man mano che lo sforzo di raggiungerlo si faceva più diligente, cosicché non ci sarebbe stato limite all'umiliazione dei corridori e non sarebbero mancate le scuse ai loro detrattori: «a ogni nuova opera mi vedevo davanti alla stessa necessità di quella precedente, un tormento di Sisifo [...] Altri godevano di credito permanente. Potevano occasionalmente, in seguito a questo credito, diventare negligenti; io dovevo continuamente legittimarmi, continuamente, con tutte le mie forze» [11].

Le dimensioni della solitudine

Man mano che il rifiuto acquistava la terrificante regolarità della routine

quotidiana, la solitudine smise di essere una sfortunata episodica, per diventare la condizione standard. La solitudine costituiva ormai l'universo nel quale bisognava assolvere al compito di vivere, e al quale l'individuo doveva adattarsi per dare un senso alla sua vita. Abile com'era nel sezionare la psiche umana, Wassermann offrì una visione profonda e spietata di questo universo di solitudine, sospeso nello spazio spopolato, ambivalente e insensato che si estendeva tra i mondi inaccessibili della solidarietà e della partecipazione:

Nulla, né un singolo, né una comunità, né gli uomini della mia stirpe, né quelli della mia nostalgia, né quelli della mia razza, né quelli della mia scelta chiedevano che mi sentissi parte di loro in quanto essere umano. Perché alla fine mi ero deciso a scegliere, e la scelta aveva avuto luogo. Dagli uni mi ero separato più per un intimo destino che per libera scelta, ma gli altri non mi avevano accolto né accettato [12].

Gettando uno sguardo indietro dal suo esilio americano al dramma dell'amore non corrisposto e non consumato tra gli ebrei e il mondo germanico, Kurt Lewin poté generalizzare con intenso tono personale la tragedia sociale dell'ambivalenza che Wassermann condivise con molti altri della sua e delle precedenti generazioni:

Caratteristica degli individui che valicano la linea di margine tra i gruppi sociali è l'incertezza non solo circa la loro appartenenza al gruppo in cui si accingono a entrare, ma anche circa la loro appartenenza al gruppo che lasciano [...] La causa della difficoltà non è l'appartenenza a più gruppi, ma l'incertezza di appartenere a qualcosa [13].

I membri dell'élite colta ebreo-tedesca confidavano sempre meno - e del resto le dimostrazioni del contrario aumentavano sempre più - nel fatto che il loro tentativo di diventare, a pieno titolo e senza riserve, membri della società e della cultura tedesche fosse stato accettato, o nella probabilità di esservi ammessi in un futuro per quanto distante. Ciò che rendeva l'incertezza particolarmente intollerabile era la mancanza di una retroguardia di trincee oltre le quali poter battere in ritirata in caso di sconfitta. Poiché le linee di ritirata della comunità ebraica d'origine non erano più transitabili, erano bloccati in una terra di nessuno, esposti da ogni lato al fuoco dei nemici, senza alcun nascondiglio in vista, a parte i crateri scavati dagli schianti precedenti.

Certo, avevano lasciato le vecchie trincee per avanzare. Ma anche perché quelle trincee non sembravano più una difesa sicura, o non valeva più la pena difenderle. Per quanto inefficaci possano essere state sotto altri aspetti, l'effetto immediato, innegabile e tangibile delle pressioni assimilatorie dello stato moderno o in via di modernizzazione, nazionale o in via di nazionalizzazione, fu il discredito degli eserciti privati e delle fortificazioni collettive. Attratti dalle offerte rivolte esclusivamente agli individui, i membri delle comunità lasciavano, se potevano, i loro nascondigli comunitari, e se non potevano scappare, li percepivano come prigionieri, più che come rifugi. Le comunità che in passato avevano imparato a vivere e

sopravvivere in un ambiente ostile o indifferente non poterono conservare a lungo la loro integrità, una volta che si trovarono di fronte alle offerte individuali, ingannevolmente benevole, di accoglienza familiare e fraterna, rese ancora più allettanti dall'alternativa di una condanna esplicita e categorica in caso di rifiuto. Non solo non erano le uniche case sul mercato al momento, ma la loro qualità di alloggi era stata messa in discussione e dichiarata obsoleta e inferiore. I residenti che rimasero erano irritati dai loro doveri comunitari e fecero di tutto per ridurli a una nuda ed elementare routine, di cui non comprendevano né desideravano sviscerare il significato. Attratti dai premi scintillanti in palio in altri quartieri, i residenti giunsero a considerare il loro indirizzo corrente come uno svantaggio, talvolta degradante e sempre opprimente.

Dopo alcuni decenni di avventura assimilatoria, poco restò della coesione premoderna del mondo ebraico. Le nuove generazioni continuavano a nascere in quel mondo, al quale erano assegnate per nascita. Ma capivano a stento il significato di questa assegnazione. Quello che vedevano difficilmente riusciva a suscitare entusiasmo, e tanto meno a ispirare devozione. «Si professava l'appartenenza alla comunità religiosa, nonostante della comunità e della religione fossero rimaste a malapena delle tracce. A ben vedere, si era ebrei solo di nome»: così Wassermann ricorda la sua infanzia, trascorsa all'ombra di una sinagoga moderna «in stile pseudobizantino», la cui «preziosa magnificenza» non riusciva «a celare l'intima debolezza del culto religioso» [14]. Quando intraprese il suo lungo viaggio di ritorno al giudaismo, Gershom (allora Gerhard) Scholem si rese conto che l'identità ebraica di suo padre era troppo superficiale per accogliere le radici che lui voleva raggiungere. Quell'identità si riduceva a un rituale, accuratamente spogliato di ogni emozione. La tradizione ebraica, per quanto accettata e anche (svogliatamente) osservata, era trattata con troppa leggerezza per la risvegliata sensibilità di Scholem. Questi si sentì profondamente offeso quando suo padre, rappresentante della «vasta borghesia liberale ebraica», «il gruppo di gran lunga più forte e numeroso» tra gli ebrei tedeschi dell'epoca, si accese il sigaro con la candela dello Shabbat mormorando la scherzosa benedizione: «boirei pri tobakko» [15]. Scholem si convinse che, per identificarsi come ebreo (e con questo non intendeva, né allora né in nessun'altra fase successiva della sua vita, l'ortodossia ebraica nella sua versione rabbinica), avrebbe dovuto prima smettere quella farsa sostenuta e perpetuata da ciò che rimaneva della comunità ebraica in Germania. In una famosa lettera, mai spedita, a suo padre, Franz Kafka si lamentava del fatto che non gli veniva offerto «materiale ebraico» per plasmare la propria identità; al massimo si potevano prendere in considerazione le noiose e fiacche funzioni in sinagoga e le farsesche e giocose feste di Pasqua, come materiale utile a dar forma solo a uno sradicamento spirituale. Kafka era condannato a vivere «nel mondo in cui la nascita lo ha posto, senza dargli il diritto di dirsi in esso a casa sua» [16]; una parte di quella società lo avrebbe sempre considerato un estraneo e un intruso («che disgrazia» - si lamentava Kafka in una lettera alla sorella Ottilia - «non potersi mai presentare del tutto e senza esitazione»), mentre

l'altra parte gli offriva ben pochi mattoni e nessuna malta per costruire una casa.

Proprio l'impegno zelante con cui gli ebrei cercarono di liberarsi di tutto ciò che le élite native bollavano come tratto distintivo di un estraneo divenne esso stesso marchio di ebraicità. Con una logica contorta che alle sue vittime sembrò più una stregoneria, l'Entjudung (degiudaizzazione) ebraica, un esercizio di modestia e autoannullamento, fu percepita dall'opinione nativa come una *Verjudung* (giudaizzazione), ossia come l'invasione e la conquista, da parte degli ebrei, di aree fondamentali della vita sociale e culturale di una nazione che avrebbe dovuto mantenersi pura da corrosive influenze straniere. (Wagner accusò gli artisti ebrei, convinti di dare un prezioso contributo alla cultura tedesca, di trasformare le arti in *Kunstwaarenwechsel*, ovvero in un bazar di mercanzie artistiche) [17]. Quando Heine e Börne si distinsero come giornalisti, diventando fieri maestri del discorso diretto, dello stile leggero e del commento colto e ironico, il giornalismo stesso divenne un simbolo di ebraicità: per tutti un'invenzione degli ebrei, per alcuni un loro rifugio, e per i più ostili tra gli *opinion makers* nativi una cospirazione. La tensione acuta e insanabile tra la recalcitrante peculiarità degli ebrei e l'utopia dell'assimilazione era destinata a restare, nelle parole di Jacob Katz, «un aspetto centrale nella storia della comunità ebraica» della Germania post-illuminista [18]. La peculiarità rimaneva recalcitrante, in parte per il fatto che l'emancipazione legale arrivò troppo tardi perché gli ebrei potessero accedere alle professioni del vecchio establishment, loro interdette in precedenza; in parte perché continuarono a esercitare le professioni «ebraiche per definizione», nelle quali erano stati confinati e relegati in passato; ma anche, cosa più sorprendente, perché nel momento in cui ebbero accesso a nuove professioni e si distinsero nell'esercitarle, queste occupazioni manifestarono una sbalorditiva tendenza a essere riclassificate come ebraiche. La pragmatica professionale che esse esprimevano e promuovevano era descritta come un'emanazione dello spirito ebraico, e le abilità che esse richiedevano erano definite come qualità innate del carattere ebraico.

La tradizionale segregazione premoderna degli ebrei assunse dunque una nuova forma più subdola: quella dell'estraniamento. La separazione territoriale e funzionale fu rimpiazzata (talvolta solo rabboccata) con l'isolamento sociale e la solitudine spirituale. Il processo di acculturazione non incorporò gli ebrei nella società tedesca, ma li trasformò in una categoria non-categoria separata, ambivalente e incongruente di «ebrei assimilati», strappati via con la forza sia dalla comunità ebraica tradizionale, che dalle élite tedesche native. Nel gioco senza vincitori dell'assimilazione, gli ebrei di cultura tedesca si ritrovarono trasferiti da un ghetto strettamente territoriale a quello dell'incongruenza sociale e dell'ambivalenza culturale. Diversamente dalla vecchia comunità da cui volevano emanciparsi coloro che si assimilavano, la nuova classe di ebrei assimilati patì una profonda ambiguità di status, caratterizzata dalla contraddizione e dalla continua frizione tra l'esigenza di autodefinirsi e la classificazione sociale vincolante.

Gli ebrei in fase di assimilazione agivano sotto la pressione di dimostrare

loro germanicità, ma proprio il tentativo di dimostrarla era usato contro di loro, come testimonianza della loro doppiezza e, in tutta probabilità, anche delle loro intenzioni sovversive. Era un circolo vizioso destinato a ripetersi, per la semplice ragione che i valori a cui gli ebrei dovevano rinunciare per guadagnarsi l'accettazione erano proprio quelli che la rendevano impossibile. La germanicità, come tutte le qualità legate a una nazione, era singolarmente inadatta al proposito di assimilazione animato dall'apprendimento e dal perfezionamento individuale. La nazione non è il prodotto di un apprendimento, per quanto prolungato. La nazione è una comunanza di sangue e destino, o non è una nazione. Nel momento in cui un individuo inizia il proprio percorso di perfezionamento, la questione della sua appartenenza alla nazione è già stata sistemata da molto tempo; nessun addestramento, per quanto zelante, può cambiare il passato o dichiararlo inesistente [19]. Qualsiasi cosa l'individuo possa acquisire nel corso del suo addestramento, deve apparire pateticamente evanescente e irreali, a confronto con la solidità del passato sedimentato e pietrificato. Non c'era dunque niente di accidentale nel fatto che il sistema di valori che gli ebrei presero in prestito per assimilarsi «non solo non fu mai interamente loro, ma contenne sempre elementi ostili. I tedeschi non smisero mai di considerare l'adozione di quei valori più come una maschera dietro la quale occhieggiava torvo l'ebreo irredento. Purtroppo, per l'ebreo tedesco quella maschera era l'unica realtà» [20].

Il risultato paradossale dello sforzo assimilatorio fu che proprio le attività e gli stili di vita volti a eliminare la separazione furono considerati ragioni per emarginare coloro che li praticavano. Contrariamente al detto popolare che li voleva «ebrei a casa, uomini per strada», gli aspiranti tedeschi si sentivano davvero tali solo a casa, dove potevano giocare indisturbati al loro gioco di illusioni, al riparo dallo spietato occhio esaminatore che li fissava nelle strade tedesche. O cercarono consciamente la compagnia di persone come loro - altri ebrei imbarcati nella pericolosa avventura dell'assimilazione - oppure, con loro grande sorpresa e orrore, si ritrovarono con questa compagnia tramite un processo di selezione negativa. Dovunque andasse - Düsseldorf, Amburgo, Berlino, Parigi - Heine «era circondato da colleghi di origine ebraica, di diverse fedi e vari gradi di affinità» [21]. Quasi un secolo dopo, Scholem scoprì che lo stesso valeva per la sua famiglia «germanizzata» e profondamente assimilata: praticamente non aveva rapporti sociali con persone non ebrei. «Un giorno mi resi conto che, per rapporti di amicizia, la nostra casa era frequentata esclusivamente da ebrei, e che i miei genitori facevano visita solo a ebrei». Quasi completamente ebraiche erano le «lezioni di ballo» frequentate dagli adolescenti delle «buone famiglie tedesche». Nel giorno del suo giubileo, il padre di Scholem ricevette le visite di cortesia dei suoi colleghi non ebrei, ma sentiva che sarebbe stato «ingiusto» ricambiarle [22]. (Una conseguenza ironica di questo isolamento sociale fu l'ignoranza, da parte degli ebrei, dell'intensità della giudeofobia popolare; non incontravano nemmeno gli antisemiti, né si abbassavano a leggere i loro giornali: così le loro «speranze e la loro disponibilità all'integrazione crebbero come in una serra». Erano

liberi di sognare, di indisturbati dalla controprova della dura realtà. L'unica opportunità che avevano era quella di predicare ai convertiti, e così la Germania in cui volevano integrarsi esisteva per lo più nella loro fantasia collettiva, restando immune a una prova empirica).

Delle potenti forze, di cui Kafka disse che risiedevano «intorno e dentro di me» - esterne e interne, esterne interiorizzate e interne proiettate all'esterno -, si unirono per riportare gli ebrei tedeschi, per quanto pienamente «assimilati», nel loro isolamento. Fu l'esperienza di quella comunità invisibile ma fin troppo reale (perché era a chiusura stagna e alla fin fine si alimentava spiritualmente di se stessa), fatta in parte di rifugiati e in parte di esclusi, a essere rimodellata nell'idea di «Germania ebraica»: l'obiettivo del loro sforzo assimilatorio e la garanzia collaterale in base alla quale acquisirono fiducia nel successo finale.

Immaginare la vera Germania

La «vera Germania» concepita dalla loro immaginazione era l'unica Germania nella quale gli ebrei potevano ragionevolmente sperare di essere ammessi. I più perspicaci tra loro lo capivano bene, eppure non smisero praticamente mai di sperare che la «Germania così com'è, qui e ora», empiricamente data, si sarebbe alla fine avvicinata all'ideale ebraico. I più coraggiosi decisero di accelerare il processo di fusione, predicando la gloria della Germania «virtuale», come la immaginavano gli ebrei, contro tutto ciò che distanziava l'«empiricamente reale» dall'ideale; e tuttavia, il più delle volte, trassero conforto dalla convinzione che nella loro battaglia avevano la storia dalla loro parte, e che «a lungo andare» la Germania ideale si sarebbe dimostrata reale contro l'inganno pertinace, per quanto temporaneo, della realtà. Di quella «Germania virtuale», che presumibilmente si nascondeva dietro la facciata poco attraente di quella reale e lottava per venire fuori, gli ebrei erano patrioti genuini, ardenti e appassionati. Eppure molti tedeschi non furono in grado di riconoscere, in quella che era oggetto di fedeltà e amore da parte degli ebrei, la patria che loro stessi, a seconda della loro fede politica, desideravano preservare o costruire. «Nella lotta per mettere insieme una società tedesca unita a partire da una struttura politica lacerata, l'ebreo divenne il simbolo di tutto ciò che vanificava quello sforzo. Era cosmopolita, residuo dell'Illuminismo [...] si nutriva dell'organismo tedesco nel quale non poté mai essere assorbito» [23]. E così, necessariamente, «l'emancipazione significò una fuga non solo dal passato del ghetto, ma anche dalla storia tedesca» [24]. La prima rese necessaria la seconda; la prima non poteva compiersi senza la seconda. Lo sforzo di assimilazione scaraventò gli ebrei in uno scontro frontale proprio con la società nella quale miravano ad assimilarsi.

Quello che in pratica si risolse nello scambio di una peculiarità (ebraica ortodossa) con un'altra (quella tedesca) poté avvenire solo con l'aiuto di un'ideologia di annichilimento di ogni peculiarità nel nome di valori umani universali: scienza, razionalità, verità, che riguarderanno l'umanità intera.

Gli ebrei, come scrisse nel 1822 Immanuel Wolf, «devono elevare se stessi e la loro dottrina al livello della scienza, perché questo è l'atteggiamento del mondo europeo [...] E se c'è un legame che un giorno dovrà unire l'intera umanità, questo è il legame della scienza, della ragion pura, della verità» [25]. Ma per i tedeschi la loro emancipazione (ossia la creazione dell'unità politica, economica e culturale di una nazione che chiedeva a gran voce un posto d'onore nell'Europa in fase di rapida modernizzazione) consisteva soprattutto in un'energica promozione della loro identità collettiva, con il consueto corredo di tradizioni storiche e patrimonio culturale condivisi ed esclusivi. Non c'è da meravigliarsi se Das Junge Deutschland (La Giovane Germania), un movimento fondato dai simili di Heine e Börne con l'esplicito intento di combattere l'arretratezza politica, il provincialismo culturale e la grettezza morale della Germania, fu guardato con orrore e repulsione dai suoi destinatari tedeschi, e subito ribattezzato Das Junge Palästina (La Giovane Palestina). Gli sforzi ebraici di rendere la Germania che amavano più adatta alla coabitazione civile (una trasformazione che secondo loro avrebbe contribuito alla gloria della Germania tra le nazioni illuminate) furono percepiti come un'attività sovversiva che minacciava di indebolire l'integrità e la forza della nascente comunità nazionale. Friedrich Rühs («L'ebreo non appartiene davvero al paese in cui vive») e Heinrich Leo («La nazione ebraica si distingue in modo evidente tra tutte le altre nazioni di questo mondo per il fatto di possedere uno spirito sicuramente atto a corrodere e decomporre») avevano fissato il modello di quella che sarebbe diventata la risposta standard dei tedeschi alla promozione ebraica degli ideali illuministici [26].

Gli ebrei entusiasti dell'Illuminismo e della Germania, soprattutto di quella illuminata, non accettarono questo verdetto; rifiutarono di riconoscere la sua legittimità e le credenziali di coloro che lo reiteravano con monotona e risoluta fermezza. Si consideravano autentici e legittimi portavoce del vero spirito della cultura tedesca, e non riuscivano a pensare a una ragione per cui non dovessero svolgere il compito di preservare e resuscitare gli aspetti nobili di quella tradizione: un compito che fin troppi tedeschi non ebrei trascuravano o rifiutavano di adempiere. Già Moses Mendelssohn (ancora a stento tollerato a Berlino, dove gli era concesso il diritto di residenza, normalmente negato agli ebrei, solo come favore personale) ritenne giusto e doveroso criticare il sovrano Federico il Grande perché scriveva poesie in francese e trascurava la bellezza della lingua tedesca. Con il passare degli anni, il compito non si avvicinava alla conclusione, ma il fervore di chi lo metteva in pratica si faceva sempre più intenso. Nel 1912 Moritz Goldstein pose una domanda preoccupata, di cui i suoi lettori appartenenti alla classe intellettuale ebraica rifiutarono testardamente di accettare la validità e la tempestività: che cosa si doveva pensare del fatto che l'eredità culturale tedesca di quella generazione fosse in larghissima misura in custodia degli ebrei, mentre la grande maggioranza del popolo tedesco contendeva loro quest'autorità? [27]. Il quesito di Goldstein suscitò grande scompiglio, ma stimolò poche riforme a livello pratico. I più eminenti giornalisti ebreo-tedeschi dell'epoca, come

Maximilian Harden o Theodor Wolff, si distinsero nella critica irriverente delle più amate istituzioni tedesche, e spiccarono tra i loro colleghi non ebrei per il fatto di non porsi alcun limite nel profanare il sacro, persino l'esercito e il Kaiser stesso; intanto il critico teatrale universalmente temuto Alfred Kerr esercitava un vero potere dittatoriale su un ampio spettro della vita artistica tedesca.

La sorprendente sicurezza di sé mostrata dagli ebrei che erano diventati la classe colta tedesca poté sostenersi attraverso generazioni di delusioni e disfatte solo grazie alla fede nella distinzione tra «l'essenza» e la «mera apparenza» della germanicità. In base a questa fede, la spiacevole realtà delle fobie tedesche presenti era destinata a essere lavata via dalle acque pure di un'umanità incontaminata, sgorganti dalla onte della «vera germanicità»; il vero spirito tedesco sarebbe alla fine emerso, a prescindere da qualsiasi temporanea battuta d'arresto. Bisognava distinguere tra la cultura tedesca e i comportamenti dei tedeschi (una distinzione sorprendentemente simile a quella fatta in seguito da Syörgy Lukács tra «coscienza di classe» razionale e autorevole, e l'effimera e fraudolenta «coscienza della classe»). Fu questa fede che permise a Hermann Cohen di affermare nella prefazione alla sua *Ethik des reinen Willens*: «Mentre devo assumere una posizione di principio contraria a questo moderno stile di germanesimo, mi sento sostenuto dalla consapevolezza che sto ritornando al potere originario dell'essenza dello spirito tedesco, che si oppone a queste sue distorsioni effimere» [28].

Il «potere originario» e l'«essenza» dello spirito tedesco erano intessuti delle memorie del breve periodo «classico» dell'Illuminismo tedesco, delle immagini idealizzate di Schiller, Lessing, Goethe, Kant, Herder, trattati con una riverenza precedentemente accordata solo ai patriarchi dell'Antico Testamento. Il posto elevato di Goethe nel pantheon della cultura tedesca fu ottenuto lottando con le unghie e con i denti nei salotti intellettuali di Rahel Varnhagen, Dorothea Mendelssohn o Henriette Herz. Lì, come negli scritti di innumerevoli biografi e studiosi ebrei dei classici tedeschi, i profeti della cultura tedesca erano elogiati in quanto promotori di valori umani universali, e la stessa germanicità era definita come un atteggiamento di apertura a ciò che è universalmente umano, un'attitudine ad articolare idee valide per l'umanità intera. Gli ebrei tedeschi celebrarono lo spirito tedesco per la sua presunta (e di certo fervidamente desiderata) emancipazione dal provincialismo nazionalista. Dipinsero l'icona che veneravano con i pennelli di una Ragione extraterritoriale e usando la tavolozza di una moralità valida per tutta la specie umana. È vero, fecero anche di tutto per migliorarne il volto reale, in modo che assomigliasse al suo modello ideale. I più straordinari teorizzatori giuridici della scuola razionalista tedesca furono quasi tutti ebrei (Georg Jellinek, Eduard Lasker, Eduard Gans, Hugo Preuss i più eminenti). E l'appello a tornare alle radici kantiane, tanto tedesche quanto universalistiche, fu rivolto ai filosofi tedeschi dall'ebreo di Marburg Hermann Cohen.

Per la maggior parte della sua vita, Cohen credette fortemente e senza riserve nella simbiosi ebreo-tedesca. Il fatto che ci fosse un'«affinità elettiva» (*Wahlverwandschaft*) tra l'essenza giudaica e quella germanica era per Cohen

un'affermazione «sostanzialmente regolativa, non descrittiva». «Voleva dire in realtà: ci sono un numero di forze sociali e intellettuali in azione nella cultura storica tedesca e in quella ebraica che possono e devono essere impiegate per indirizzare il più rapidamente possibile tutta la loro potenza in direzione di una società mondiale cosmopolita, umanistica ed etica» [29]. In altre parole, l'essenza sia del giudaismo che della germanicità risiedeva in una tendenza condivisa ad annullare le loro rispettive identità. Secondo Cohen, la «germanicità» avrebbe toccato il suo picco proprio nel momento in cui avesse raggiunto la forma compiuta di un'umanità che non conosce differenza tra tedeschi ed ebrei.

È per questa ragione che Cohen trovava inaccettabile Hegel, che a quel tempo esercitava un'influenza predominante sulla filosofia accademica tedesca. Dopo tutto, Hegel obbligava i suoi seguaci ad accettare la realtà come prodotto della Ragione, ovvero come incarnazione della razionalità; qualcosa che Cohen non poteva fare senza rinunciare al suo diritto di criticare la Germania così com'era in nome della Germania come avrebbe dovuto essere secondo Ragione, e dunque come poteva e sarebbe alla fine diventata. Questa Germania doveva essere promossa come imperativo morale, come entità razionalmente necessaria: in questo modo avrebbe potuto resistere adeguatamente alle difficoltà presenti e si sarebbe conservata intatta, pur rimanendo per il momento una meta infinitamente remota per la realtà politico-sociale empiricamente data. Fu per questo motivo che Cohen, ignorando Hegel, cercò in Kant una forma e una legittimazione adeguate per rinnegare filosoficamente la Germania reale, in nome della Germania come avrebbe dovuto essere. Kant lo autorizzava ad affermare senza mezzi termini né compromessi, nella sua *Begründung der Ethik*, che l'unità finale dell'umanità è al tempo stesso il criterio e l'obiettivo dell'etica, e che l'etica lotta per ricreare l'uomo in conformità con l'idea di umanità [30]. L'immagine che aveva Cohen della vera germanicità (*Deutschtum*) restò fino alla fine estremamente selettiva. Il giovane Nicolai Hartmann si lamentava del fatto che doveva nascondere i libri di Nietzsche quando aspettava una visita di Cohen.

Allo stesso tempo, Cohen contribuì in modo rilevante al culto dello stato come autorità superiore, autorizzata a ignorare e calpestare, se necessario, gli interessi difesi da specifici gruppi politici, classi e simili. Lo stato doveva svolgere il ruolo di potere universalizzante; a questo scopo, aveva il diritto e il dovere di formulare la legge unicamente in conformità con l'idea di se stesso. L'immagine dello stato come potere universalizzante e «umanizzante» nacque dal ricordo ancora fresco della promessa, risalente all'alba della modernità, di uno stato che garantisse emancipazione, libertà e autonomia ai suoi cittadini. Ma si prestava anche con facilità a un'interpretazione completamente opposta, che venne alla ribalta quando l'altra capacità dello stato tedesco (quella di promuovere non la simbiosi, ma l'incompatibilità fra tedeschi ed ebrei) si rivelò in tutto il suo splendore omicida. Il potenziale per un'interpretazione del genere risiedeva saldo e irremovibile nella concezione che definiva l'emancipazione come omogeneità, piuttosto che come pluralismo, come annullamento delle

differenze, più che come la loro equiparazione, come l'onnipotenza di uno stato ingegnere, più che come il suo contenimento a opera di una società multiculturale, libera di affermarsi e amministrarsi. Alla luce di una simile concezione, difficilmente si possono rimproverare quei tedeschi che, invece di accettare l'emancipazione come condizione necessaria per la fusione delle culture, pretesero piuttosto dagli ebrei la distruzione della loro identità, come presupposto per la loro ammissione nella società tedesca. Una o due generazioni dopo, avrebbero preteso - e perpetrato - la distruzione degli ebrei stessi. E lo avrebbero fatto con l'aiuto dello stesso stato moderno onnipotente, come sempre determinato a rendere universale e dunque obbligatoria l'unica condizione umana che reputasse in accordo con le sue regole.

Heinrich Rickert ha suggerito, a quanto pare, che il pensiero di Cohen non fosse tanto un problema di filosofia, quanto di razza. Non era lontano dal vero. E vi si sarebbe avvicinato ancora di più se avesse aggiunto che era il problema di una razza particolare, nella misura in cui questa sperava di emanciparsi assimilandosi a un'altra razza, che al contrario era determinata a preservare e coltivare la propria identità.

Vergogna e imbarazzo

La pressione assimilatoria della società tedesca nativa, che fece dell'uniformità culturale la condizione dell'emancipazione sociale e politica, ricadde sullo spirito della minoranza che ne era oggetto come una sfida lanciata dall'universalità dell'essenza umana al provincialismo e alla peculiarità municipali. Di qui la visione tipicamente minoritaria dei valori della maggioranza, di cui si è discusso in precedenza; ma anche una revisione accurata e completamente negativa della propria tradizione culturale, tipica di una minoranza che soffriva della forte pressione assimilatoria. Solo con l'aiuto di queste due operazioni mentali strettamente collegate, che sfociarono nell'interiorizzazione dell'ambivalenza, la resa di una peculiarità all'altra poté essere concepita, con un misto di orgoglio e rimpianto, come una promozione dall'inferiorità e dall'arretratezza della propria eccentricità circoscritta e municipale, a standard umani superiori, progressisti e universali.

L'identità tradizionale venne affrontata in due modi complementari, praticati da tutti i settori della minoranza «in via di universalizzazione», sebbene in differenti proporzioni. Nel caso del movimento della *Wissenschaft des Judentums* - la poderosa corrente intellettuale volta a contrastare l'accusa di fondamentale incompatibilità tra i valori intrinseci della storia ebraica e quelli proclamati e praticati dalla «civiltà umana», o piuttosto dall'immagine di quella civiltà, così com'era stata concepita dal punto di vista del compito assimilatorio - la tradizione giudaica fu prima trasfigurata e poi degiudaizzata. La trasfigurazione, nel giudizio di Scholem, consisté in una «concentrazione unilaterale dell'interesse sugli elementi che possedevano un valore apologetico», vale a dire sulle componenti della

tradizione giudaica che si potevano considerare in sintonia con gli standard razionalistici dell'epoca moderna. In modo speculare, gli ingredienti che non risultavano all'altezza venivano emarginati, dichiarati estranei, fuori dal comune o eccentrici, liquidati con poche parole di scherno, o semplicemente passati sotto silenzio. Naturalmente, questa sorte era toccata prima di tutto agli elementi mistici, messianici e gnostici della tradizione giudaica. «Dal punto di vista del giudaismo razionale, purificato e illuministico del XIX secolo non erano utilizzabili, e dunque furono respinti come non ebraici o, quanto meno, semipagani». I contenuti del patrimonio culturale ebraico furono risistemati, in modo tale da poterne mettere in mostra alcuni perché fossero esaminati e ammirati dai nativi con «inclinazioni universalistiche», mentre il resto fu stipato nelle oscure cantine di casa, ermeticamente sigillate e mai visitate. «Quello che finì in cantina veniva scrupolosamente evitato. Questi eruditi consideravano solo i loro parenti intellettuali del salotto: la Bibbia di Lutero, Hermann Cohen e Kant, Steinthal e Wilhelm von Humboldt». Una volta purificata da tutti gli aspetti dissonanti, non civilizzati, e ridotta all'osso di «pura universalità», la tradizione ebraica (o piuttosto, ciò che ne rimaneva) non fu più distinguibile dall'idioma dominante (comunque esso fosse concepito) se non per pochi rituali e usi innocui, irrilevanti e alla fin fine divertenti. Non sembrava esserci alcuna ragione per insistere sulla sua identità separata e sul suo valore unico. L'unico passo ragionevole che restava da fare era infliggerle il colpo di grazia. E infatti Moritz Steinschneider, una delle figure più eminenti della *Wissenschaft des Judentums*, confidò a Gotthold Weil: «Ci rimane solo un ultimo compito: dare degna sepoltura alle spoglie del giudaismo» [31].

Riscrivere la storia e la filosofia del giudaismo era, per ovvie ragioni, una passione e un passatempo per pochi eletti. Nel momento in cui si dispose a trasformare la pressione assimilatoria in un veicolo di avanzamento sociale, la maggioranza degli ebrei era preparata a pagare il prezzo pieno dell'adeguamento culturale per accedere, come promesso, alla società nativa. Per questa maggioranza, il compito si presenta più modestamente e banalmente come una questione di *Sittlichkeit*, di condotta morale: si trattava di acquisire modi raffinati e rispettabili, nuovi standard di pulizia, etichetta sessuale e un contegno pubblico appropriato. Con l'interiorizzazione dell'ambivalenza, la fuga d una condizione ben poco invidiabile diventava un obiettivo personale. Tutto ciò che era «distintamente ebraico», in ogni aspetto dell'arte di vivere, doveva essere soffocato e distrutto, e bisognava adottare senza ambiguità usi e costumi della nazione ospite, come standard unici e universali di decenza e di condotta appropriata. Una risoluzione presa nel 1834 dalla Conferenza delle scuole ebraiche a Bade può servire da esempio per quanto doveva accadere in seguito:

È ben noto che in passato si è affermato un cosiddetto dialetto ebreo-tedesco degenerato. Esso è caratterizzato, tra le altre cose, da una pronuncia e da un'intonazione scorrette, spesso disgustose [...] Gran parte della comunità ebraica lo ha abbandonato grazie all'istruzione, e solo una fetta delle classi

inferiori lo ha conservato. L'esperienza ci insegna non solo che questi individui sono oggetto di scherno da parte dei seguaci di altre religioni, ma anche che suscitano un senso di disgusto nei loro correligionari [32].

In effetti, fu il sentimento di disgusto a innescare e mettere in moto un'autentica crociata culturale, egocentrica e di ampio respiro. Il senso di disgusto era visto come il prezzo per diventare membri della buona società. Il disgusto era vissuto come un segno di raffinatezza, e certamente lo era: dopo tutto, era la buona società che stabiliva le regole; chi voleva essere suo membro proclamava a gran voce che l'etichetta formale della condotta pubblica era condizione necessaria e sufficiente di umanità. Il disgusto suscitato dalla vista della differenza nasceva dalla promessa di un'umanità condivisa, che avrebbe ricompensato chi si arrendeva all'uniformità. Fin dall'inizio la promessa era inganno; ma prima che venisse smascherata la sua falsità, poté andare avanti a lungo a generare nuovi sogni e ispirare nuove azioni. Siccome però diventava sempre più evidente che i sogni tardavano ad avverarsi e che le azioni rifiutavano sistematicamente di dare risultati, il ricordo della promessa pervase i sognatori e gli attori di una vergogna alimentata dall'assunto di essere stati abbandonati. La vergogna, a sua volta, offrì alla promessa moribonda nuove prospettive di vita, fortificandola contro il bisogno di ammettere che le prove accumulate a suo sfavore erano definitive e inconfutabili.

La vergogna era, in realtà, lo scudo protettivo più efficace del mito di civilizzazione, e al tempo stesso la più ebraica delle emozioni.

(«Quale ebreo non si è fatto piccolo piccolo di fronte a quello che riteneva un comportamento altezzoso?»: questa la domanda puramente retorica di Peter Gay) [33]. Distolse molte vittime di quel mito dallo smascherare l'ipocrisia della promessa, pungolandole invece a rivolgere uno sguardo critico sui propri difetti: ovvero, per definizione, su tutti i tratti - autentici o loro attribuiti, relativi alla vita privata e in particolare alle loro persone pubbliche - che le élite native avevano selezionato come pretesti per respingere le loro domande di ammissione. Il difetto poteva essere il temuto *mauscheln* (borbottare in modo incomprensibile) che Herzl descrisse nel 1897 come «una distorsione del carattere umano, indescrivibilmente spregevole e ripugnante». Poteva essere anche peggio: lo yiddish, ritenuto all'unanimità una degradante caricatura del linguaggio umano, ovvero del tedesco. (Lo yiddish «divenne oggetto di scherno condiscendente per la maggioranza degli ebrei tedeschi [...] di motteggi e di una certa distante derisione, perché lo yiddish era naturalmente la lingua degli Ostjuden [...] Non parlare yiddish era qualcosa che un ebreo tedesco, da buon tedesco, faceva») [34]. Poteva essere un comportamento arrogante, rumoroso e invadente nei luoghi pubblici, o l'usanza ebraica «di parlare con le mani». In un ristorante non ebraico vediamo le persone mangiare e le sentiamo parlare, in un ristorante ebraico vediamo le persone parlare e le sentiamo mangiare: ecco una tipica battuta autodeprecative, un tributo che la vergogna pagava all'affettato moralismo «civilizzatore»).

Nelle parole amare di Shulamit Volkov, si sperimentava la vergogna quando si dimenticavano o si trascuravano, anche per un momento, le

rigide regole del gioco di civilizzazione. Il comportamento inappropriato degli altri suscitava imbarazzo. A causa delle rigide regole di comportamento che gli ebrei tedeschi si autoimponavano, la vergogna era qualcosa che continuavano a sperimentare senza sosta. Il loro peculiare senso di responsabilità e solidarietà li immobilizzava inoltre in una condizione di imbarazzo pressoché continuo [35].

In effetti, la responsabilità e la solidarietà a cui si riferisce Volkov difficilmente si spiegano come segni di una peculiare devozione alla famiglia, o di un atteggiamento poco serio verso l'assimilazione. Come tutti gli altri rigidi presupposti dell'emancipazione, la responsabilità per i membri meno fortunati della casta ebraica, in ritardo rispetto alle élite nei loro sforzi di civilizzarsi, era imposta all'avanguardia dell'assimilazione dalla logica stessa del suo processo. Il successo nell'assimilarsi doveva essere misurato e valutato sul piano individuale, ma lo stigma dal quale un'assimilazione riuscita doveva emancipare era stato assegnato a livello collettivo, alla comunità nel suo insieme. Finché le masse degli ebrei persistevano nei loro costumi tradizionali, le loro élite civilizzate potevano ripulirsi quanto volevano, ma non sarebbe bastato a convincere l'opinione pubblica nativa che l'ebraicità aveva cessato di essere uno stigma, né a liberare quelle élite dal loro imbarazzo, dalla loro «vergogna per procura». Generazione dopo generazione, le truppe avanzate dell'assimilazione dovettero affrontare il dilemma già vissuto da David Friedlander, immediato successore di Moses Mendelssohn. Friedlander, come ha dimostrato Meyer, «non aveva quasi niente in comune con gli ebrei ordinari», dal momento che la sua vita si svolgeva per lo più negli ambienti sociali esclusivi, benestanti e colti degli industriali e degli intellettuali berlinesi. «Ma nonostante la sua secessione dagli ebrei dei ceti bassi, ortodossi ed est-europei, Friedlander non poté voltar loro completamente le spalle. Sia loro che lui portavano il nome di "ebrei"» [36]. Molto prima di assumersi la responsabilità di illuminare i suoi fratelli in ritardo, e di cominciare a praticare la sua solidarietà, Friedlander (come molte generazioni di suoi successori) era stato caricato di questa responsabilità e obbligato dal mondo che lo circondava a farsene un dovere.

Fu a causa della comunanza di destino, non di spirito, che responsabilità e solidarietà divennero tanto inevitabili quanto erano oggetto di rifiuto e risentimento. E, tuttavia, l'azione stimolata dal desiderio di liberarsi dell'imbarazzo non faceva che sottolineare l'unità di destino e condizione sociale che era la fonte primaria dell'imbarazzo. Per quanto si sforzassero di rinnegare i loro fratelli non civilizzati, coloro che si assimilavano erano giudicati in base alle prestazioni complessive di una comunità che la società nativa si ostinava a considerare un insieme unico. Rifiutare con enfasi qualsiasi responsabilità forniva solo prove e conferiva validità al sospetto che le loro pretese fossero ambigue e false. D'altra parte, una rassegnata accettazione della responsabilità conduceva a riluttanti dimostrazioni di solidarietà che rendevano evidente, e dunque rafforzavano, il vincolo che svuotava di ogni significato il programma di emancipazione individuale. Una volta interiorizzata, l'ambivalenza si dimostrò una gabbia senza via

I demoni interni dell'assimilazione

Nel folclore dell'assimilazione, agli Ostjuden non era concessa un'identità loro propria. La loro immagine fu invece imbastita con le preoccupazioni e gli incubi degli ebrei occidentali in via di assimilazione. Servirono da enorme bidone della spazzatura per le caratteristiche umane, nel quale finiva tutto ciò che infastidiva la coscienza dell'ebreo dell'Ovest e lo riempiva di vergogna (perciò il loro stereotipo offre una possibilità unica di penetrare con lo sguardo nei più oscuri recessi dell'anima tormentata e oppressa dalla vergogna delle ingenue vittime del sogno di assimilazione). Secondo Theodor Reik, nelle barzellette ebreo-tedesche di fine Ottocento, gli ebrei orientali «non sono rappresentati nei loro ambienti, ma in contrasto con la civiltà occidentale: con le sue esigenze»; per esempio, quelle relative alla «pulizia del corpo». Quando dimenticava di fare il bagno, l'ebreo in via di assimilazione lasciava trapelare con vergogna l'ebreo (orientale) rozzo e incolto che albergava in lui, non ancora del tutto estirpato e ancora ben arroccato, che non aveva la minima idea di ciò che intendevano gli altri quando parlavano di fare un bagno. («Una stanza con bagno?» chiedono all'ebreo galiziano Teitelbaum in un albergo viennese. «Che intende dire? Non sono mica una trota?» replica indignato Teitelbaum; «Ha fatto uso del bagno stamattina?» chiedono a Cohn, un altro visitatore proveniente dalla Galizia. «Perché? Non ce n'è più?»).

L'imbarazzo divenne pressoché intollerabile quando gli ebrei orientali, fino a quel momento figure più o meno mitologiche confinate nei loro ghetti appartati e nelle barzellette dispregiative dei loro vicini occidentali, abbandonarono in massa le loro riserve naturali e cominciarono a stabilirsi molto in prossimità delle fortezze dell'assimilazione. Non si poteva uscire di casa senza guardare in faccia la fonte stessa della propria vergogna: quella differenza che il Mensch, in procinto di trasformarsi in *Kulturmensch*, aveva il dovere di nascondere o, ancora meglio, di sradicare.

Per quanto alla fine venisse offerta una riluttante carità, non correva affatto buon sangue tra gli ebrei tedeschi assimilati e i loro vicini poveri e ortodossi dell'Europa orientale. Secondo la testimonianza di Jack Wertheimer, solo raramente gli ebrei tedeschi «si degnarono di mischiarsi ai rifugiati o agli immigrati [russi o polacchi]; e in quelle occasioni agirono spinti dal dovere, più che da una genuina preoccupazione per i loro bisognosi fratelli ebrei». I loro veri sentimenti per gli ebrei «tradizionali» furono espressi in modo adeguato, anche se fin troppo sfacciato, da Hugo Ganz:

La loro pigrizia, o loro sudiciume e la loro perpetua inclinazione all'inganno non possono che suscitare negli europei occidentali dei sentimenti molto dolorosi e dei pensieri poco edificanti, malgrado tutti gli insegnamenti della storia e il desiderio di essere giusti. Nasce il desiderio perverso che il mondo possa liberarsi in modo indolore di queste cose spiacevoli, o altresì il pensiero, ugualmente

disumano, che non sarebbe un gran peccato se questa parte della popolazione polacca non esistesse proprio. O dobbiamo rinunciare alle nostre idee di pulizia e onestà, o necessariamente dobbiamo considerare sgradevole gran parte degli ebrei orientali [37].

Gli slavi e gli altri vicini che abitavano le terre a est del confine erano un obiettivo facile per il rampante nazionalismo pangermanico dell'epoca dell'unificazione bismarckiana. Anticipando in qualche misura la retorica nazista, erano descritti come portatori di morbi ed epidemie, obbligati a spidocchiarsi quando attraversavano la frontiera tedesca, e spesso trasportati per il paese in treni sigillati che potevano fermarsi solo in stazioni di quarantena adeguatamente equipaggiate. Nel 1892 ad Amburgo e nel 1894 a Marburg, degli ebrei appena emigrati dalla Polonia furono incolpati di un'esplosione di colera. Seguendo la logica contorta della costruzione delle frontiere, la scarsa igiene degli orientali era messa in relazione con i loro standard culturali preumani, la loro lingua barbarica (il polacco era disdegnato come una lingua «miserabilmente degenerata», «impraticabile», «semiasiatICA» e generalmente inferiore al tedesco), la loro innata irrequietezza e l'incapacità di nutrire sentimenti nazionali e di lealtà (il tema preferito dei caricaturisti tedeschi era la straordinaria trasformazione del venditore di stracci Moische Pisch nel commerciante di abbigliamento berlinese Moritz Wasserstrahl e poi nel sarto parigino d'alta moda Maurice La Fontaine) [38]. L'opinione ebraica illuminata seguiva fedelmente l'esempio, con tutta la logica ossimorica che ispirava la rappresentazione della sostanza dello stigma. E così, da un lato gli ebrei orientali erano criticati perché «completamente estranei agli ebrei tedeschi in virtù dei loro costumi, del loro aspetto e del loro stile di vita»; d'altra parte, in sintonia con le ripetitive imputazioni di doppiezza rivolte loro dai tedeschi, erano accusati di provare a liberarsi del loro costume «barbarico» con la stessa rapidità e accuratezza di cui gli ebrei tedeschi assimilati erano tanto orgogliosi. Come scrisse la «Allgemeine Zeitung des Judentums» il 28 maggio 1872, «questi ebrei possono essere immatricolati alla polizia come ebrei, ma il loro stile di vita non è per niente ebraico. Una volta che attraversano il confine polacco e li spogliano dei loro lunghi soprabiti, non osservano più la legge ebraica. Le stesse persone che vivevano una vita così ortodossa nelle città polacche hanno ora gettato a mare tutti i precetti ebraici» [39].

A livello politico, sociale e psicologico, disprezzare gli ebrei immigrati di recente aveva i suoi vantaggi, in particolare perché offriva un'occasione di condividere i sentimenti profondi che i tedeschi esprimevano pubblicamente. Come sintetizza in modo appropriato Wertheimer, niente, dopo tutto, ci unisce agli altri più che avere un nemico comune. Tra l'altro, l'antisemitismo ebbe una funzione speciale nell'economia psichica ebreo-tedesca: l'odio per gli estranei deviava verso altri bersagli l'odio per se stessi. E infine, la cosa fondamentale: la costruzione di questo bersaglio per l'odio ebraico avrebbe, come credevano ingenuamente molti ebrei tedeschi, completamente placato l'antisemitismo tedesco.

Inoltre, «i nuovi arrivati minacciavano di far rivivere un'immagine dell'ebreo che i nativi avevano fatto di tutto per cancellare» [40].

Nella sindrome psicologica da assimilazione, vergogna e imbarazzo gareggiavano per il posto d'onore. Una volta che la pressione assimilatoria del nazionalismo nativo era stata accettata come autorevole e legittima, coloro che la accettarono come tale interiorizzarono il loro status ambivalente, condannandosi così a una vigilanza costante, che non dava loro la possibilità di lasciarsi andare o rilassarsi neanche per un attimo. Erano destinati a stare sempre in guardia contro quegli aspetti nascosti, ovvero contro la loro intima natura che ormai consideravano antiquata, disonorevole e dunque vergognosa. Ed erano impazienti di rimuovere, proiettare o esteriorizzare di nuovo la straziante esperienza dell'ambivalenza: non smettevano di esaminare e criticare in maniera ossessiva gli altri portatori dello stigma ereditario che volevano cancellare, ma solo per scoprire, con sgomento, che il momento tanto sognato del disarmo e del riposo non era più vicino di prima [41]. Alla fine del XIX secolo (quanto meno nell'Europa continentale, e in Germania più che in qualsiasi altro posto) l'armatura universalista dell'«uomo in quanto tale» aveva ormai perso molto del suo splendore originario. Se mai continuava a brillare, lo faceva unicamente nella memoria collettiva dei più tenaci e ostinati promotori dell'assimilazione. Le élite native stavano rapidamente abbandonando la retorica universalistica, mentre cercavano riparo per le loro ambizioni nazionaliste nel «patrimonio condiviso», dissotterrato in fretta o fatto su misura, di destino e cultura popolari. Si barricavano ormai dietro i bastioni del *Volksgeist* (spirito nazionale) che nessuno straniero doveva essere autorizzato a penetrare. I *Völker* si costituivano in fretta, vantandosi non tanto del loro *Geist* raffinato, quanto dei loro corpi sani. E così, all'improvviso, si sentiva dire da Nathan Birnbaum che «gli ebrei dell'Est sono uomini a tutto tondo, entusiasti e pieni di energia vitale», e si leggevano i saggi di Martin Buber, densi di concetti come *Blut* (sangue), *Boden* (suolo), *Volkstum* (carattere nazionale, tradizione), *Gemeinschaft* (comunità), *Wurzelhaftigkeit* (radicamento), presi in diretta dal nascente vocabolario del *Volk* tedesco [42]. Ancora una volta, gli ebrei orientali si trasformano in un mito interpretato secondo le più recenti preoccupazioni dei loro civilizzati fratelli occidentali. Ma, questa volta, l'impatto della vergogna è, per così dire, mediato. Non alimenta la fantasia in modo diretto, ma stimolando una ricerca febbrile della tradizione che si potrebbe glorificare e di cui si potrebbe andare fieri. Nell'epoca del nazionalismo *völkisch*, narcisista e implosivo, si poteva ragionevolmente cercare di ottenere la stima universale solo facendo riferimento al proprio pedigree di valore, virilità, coraggio e resistenza; a una tradizione saldamente radicata nell'alba dei tempi, ma ancora viva, creativa e capace di guardare avanti.

O almeno così credevano ingenuamente alcuni ebrei tormentati dai sensi di colpa. Gli ebrei tedeschi «non accettavano o non credevano di essere degli estranei emarginati dai tedeschi, neanche dai nazionalsocialisti» [43]. Siccome diventava sempre più evidente che essere tedeschi significava appartenere a un *Volk*, più che a una nebulosa umanità «senza qualità»

(*eigenschaftlos*) nello stile di Goethe o di Schiller, molti sperarono di potersi ingraziare i tedeschi modellando gli equivalenti ebraici della *Volksgemeinschaft* tedesca, degli eroi popolari alla Sigfrido e del *Führerprinzip* (principio del capo) [44]. Sotto tutti questi aspetti, gli *Ostjuden* tornavano utili. Si trovavano a distanza di sicurezza, non erano afflitti dalle preoccupazioni dei loro fratelli assimilati e dunque non si curavano di ciò che questi pensavano, dicevano o scrivevano.

La miracolosa metamorfosi del brutto anatroccolo in un cigno ammirato fu, pertanto, opera dello stesso vecchio stregone che una volta aveva evocato la visione dell'Ostjude quale selvaggio sporco, ignorante e immorale, residuo dell'era anteriore alla civilizzazione. Anche quando si prodigava in elogi generosi del suo povero fratello orientale, l'intellettuale ebreo germanizzato conservava - o meglio, riaffermava - la sua superiorità: era lui, dopo tutto, a svelare ed esporre tesori che altrimenti sarebbero rimasti latenti per sempre. Era lui a dare orma alle virtù che gli ebrei orientali possedevano solo inconsapevolmente, incapaci com'erano di apprezzare il proprio valore. La laboriosa costruzione del *Volk* ebraico a partire da ritagli e frammenti della vita del ghetto scelti in modo arbitrario - così come la creazione delle caricature dispregiative che la precedettero - fu stimolata dalle preoccupazioni assimilatorie ebraiche e guidata dall'ansia di redimersi dalla vergogna, allora come in precedenza alimentata dalla consapevolezza di essere indietro rispetto agli standard dominanti del momento. Questo decisamente non implicava il fatto di accettare come uguali gli ebrei orientali; o meglio, come soggetti autorizzati a parlare di se stessi e per se stessi con un'autorità uguale a quella dei loro illuminati sostenitori.

Vale la pena notare che, per tutto il periodo in cui il Romanticismo amareggiò con l'immagine del *chassid* come l'equivalente ebraico più vicino all'eroe *völkisch* e all'uomo di natura, i nuovi beniamini furono amati solo a distanza (tanto meglio se grande). L'affinità spirituale e religiosa, per quanto ardentemente rivendicata, non era considerata una licenza per la vicinanza fisica (quest'ultima era riconosciuta come una questione politica, non ideologica). L'influsso dell'Ostjude continuava a irritare come prima. Nessuno voleva cercare i lucenti splendori del giovane cigno nel brutto anatroccolo «della porta accanto». Il neonato Sigfrido ebreo dell'Europa orientale mal sopportava i viaggi: gli fu vivamente consigliato di starsene a casa.

Conti in sospeso

Ripensandoci a posteriori, la tempestosa avventura sentimentale, spesso tragica e talvolta grottesca, con l'assimilazione sembra contenere testimonianze d'infanzia come di nobiltà di spirito. Poco prima della sua morte, Scholem scrisse con amarezza e cattiveria della «desolante mancanza di dignità» dei «servili, imploranti e supplichevoli» promotori dell'assimilazione, che invece di preoccuparsi di ciò che «dovevano dare

come ebrei», pensavano solo a quello a cui «dovevano rinunciare in quanto ebrei»; in qualità di sommi sacerdoti autoproclamati, e dunque fin troppo zelanti, della cultura nativa, dovevano sembrare ridicoli a tutti fuorché a se stessi [45]. E tuttavia, l'aspro e petulante necrologio di Scholem per il dialogo ebreo-tedesco che mai ebbe luogo suona a tratti come il lamento di un amante tradito e offeso, una vittima di un'adorazione non ricambiata. Forse non c'era niente di intrinsecamente sbagliato nell'idea di fondere le due culture; furono piuttosto i potenziali interlocutori tedeschi, che avevano rinunciato alla loro luminosa eredità e non riuscivano a tollerare la vista degli stranieri che la raccoglievano e gliela sventolavano davanti agli occhi, a infliggere una sconfitta a un'impresa che di per sé non era affatto moribonda.

Ai sentimenti che Scholem riesce a controllare e nel complesso a reprimere, solo di rado lasciando che vengano a galla, altri scrittori hanno invece dato libero sfogo. Non si contano le apologie postume dell'episodio di assimilazione, sebbene molte di esse si presentino come un moralistico regolamento di conti con gli insensibili e ingrati interlocutori nativi del dialogo. Spesso apertamente, ma nella maggior parte dei casi in maniera clandestina o persino inconscia, si attuano tentativi spasmodici di assolvere coloro che sognano l'assimilazione dall'accusa di stupidità o - ancora peggio - di indole depravata. Per ragioni facilmente comprensibili, i discendenti degli ebrei tedeschi devono sforzarsi più di tutti gli altri: perché fu in Germania che la vanità del progetto di assimilazione fu smascherata con una brutalità che non lasciava nulla all'immaginazione né spazio per la discussione.

Certo, la rivendicazione aperta e spudorata di profferte amorose respinte con durezza è rara, e per nulla rappresentativa. (Nessuno oggi scrive come Jacob R. Marcus, che approvò la decisione di Hitler di chiudere le frontiere a «un'invasione di ebrei orientali», «culturalmente estranei» e «intellettualmente inferiori», e che perciò costituivano una minaccia per la Germania; e suggerì inoltre che i patrioti ebreo-tedeschi del 1848 erano stati pionieri dell'idea di fondere gli stati tedeschi, e Hitler era il loro erede testamentario) [46]. La maggior parte degli autori, con successo diseguale, sono impazienti di manifestare il proprio scetticismo. Non risparmiano gli sforzi per prendere le distanze da quell'entusiasmo gioioso ma incauto con cui alcuni dei loro antenati si gettarono a capofitto in un vortice di elementi alieni e ostili, scambiandolo per una piscina accogliente e invitante. E non di meno ci si sforza di confutare la grave accusa di malizia premeditata, per rimpiazzarla con una più leggera di perdonabile ignoranza: dopo tutto, gli sfortunati «tedeschi di fede mosaica» non sapevano né potevano sapere quello che noi sappiamo. La loro ignoranza era, per così dire, il loro privilegio. La loro strategia scaturì in modo naturale, con una logica impeccabile, dalle conoscenze che possedevano. Quasi tutto ciò che sapevano sembrava dimostrare che erano sulla strada giusta; la loro sicurezza di sé e la loro perseveranza erano dunque ben giustificate. Non ebbero colpa se alla fine accaddero cose che non avevano modo di prevedere. Anche gli aspetti meno attraenti della loro condotta e del loro pensiero erano

espressioni di una conquista reale (o apparentemente reale) sul cammino della loro scelta.

Perciò George L. Mosse spiega che la repulsione che gli ebrei tedeschi acculturati provavano per gli ebrei d'oltreconfine non era specificamente ebraica. Al contrario, era testimonianza della loro «germanicità» quasi completa. Rifletteva il «conflitto tra la cultura germanica: lo stile di vita degli insediamenti ebraici ai suoi confini». «Questi uomini - conclude Mosse, respingendo così indirettamente il sospetto di una vergogna e di una paura specificamente ebraiche, più profonde e generate dall'assimilazione - erano patrioti, e il loro atteggiamento verso le civiltà slava ed ebraica valeva in ugual modo per tutte le civiltà straniere [...] L'immagine dell'ebreo divenne parte di questo generale rifiuto degli "stranieri"» [47]. Un altro eminente storico, Peter Gay, concorda pienamente con questa visione, e liquida come ingiusto e colpevolmente vendicativo il cumulo di insulti riversati sulla condotta degli ebrei tedeschi di un tempo dagli «ebrei orientali». La verità, dice Gay, è che gli ebrei tedeschi di Berlino si prendevano gioco dei fratelli d'oltre frontiera non semplicemente perché volessero dimostrare di essere tedeschi, ma proprio perché erano tedeschi. Al pari dei loro confratelli gentili, consideravano i nuovi immigranti dall'Ucraina e dalla Galizia rozzi, rumorosi, avidi, completamente estranei e nettamente inferiori. Così se l'ebreo tedesco trovava imbarazzanti gli Ostjuden per timore di poter essere identificato con loro, era anche perché, per lui, essi erano veramente imbarazzanti. Il pregiudizio non era altro che un ulteriore emblema del suo essere tedesco.

Di nuovo, questa volta in maniera postuma, le vittime del pregiudizio sono invitate ad assumersi la colpa per il fatto di essere rifiutate.

Di nuovo la colpa è allontanata, se non altro di pochi centimetri, dai responsabili del rifiuto. Ma per quanto chiaramente riusciamo ora a vedere attraverso la nebbia dell'autoinganno, è del tutto impossibile a livello psicologico accettare che non ci fu altro che ingenuità e illusione nella celebrazione entusiastica e fiera che gli ebrei fecero della loro germanicità adottata. «Quando scrivevano monografie, dipingevano ritratti o dirigevano un'orchestra - insiste Gay - gli ebrei tedeschi lo facevano in modi che, devo ripeterlo, erano indistinguibili da quelli di altri tedeschi» [48].

Nel sostenere quest'opinione, Gay è tutt'altro che solo. I più significativi portavoce della comunità ebreo-tedesca di epoca prenazista vedevano nella santa trinità costituita da Goethe, Schiller e Lessing (integrata a seconda dell'occasione da santi minori ma ugualmente riveriti come Kant, Fichte o Herder) non solo la garanzia dell'alleanza tra cultura tedesca ed ebraica, ma anche la prova vivida e lampante che, di fatto e per loro natura, le due culture sono intrinsecamente simili e guidate dallo stesso spirito. Molto tempo dopo che i tedeschi ebbero trasportato gli ultimi residui degli ammiratori ebrei che si erano autoproclamati loro fratelli spirituali nei luoghi in cui un tempo vivevano (e dove poi furono assassinati) i loro reietti consanguinei dell'Europa orientale, ancora non era stata archiviata la questione dell'«affinità elettiva» tra carattere ebraico e germanico. Max Horkheimer, uno degli intellettuali ebreo-tedeschi più sensibili (e critici,

come lui stesso si definì), scrisse profusamente dell'indistruttibile affinità, o meglio identità, tra versione ebraica e tedesca dell'idealismo, della speranza irriducibile e mai compromessa, e della filosofia dell'endemica inafferrabilità della verità [49].

La vecchia controversia sembra procedere senza tregua anche dopo aver perso da molto tempo l'ultimo briciolo di significato pratico. Si ricombattono le vecchie battaglie, anche se questa volta solo nella mente tormentata di uno dei protagonisti. (L'altro protagonista, quello tedesco - o era piuttosto un avversario? - ha concesso molto tempo fa la vittoria teorica all'altro lato, avendo per primo ottenuto quella pratica). Le battaglie ricombattute fanno rivivere la vergogna passata degli stranieri «rozzi» e sgraditi. Questa vergogna fa ancora male, ora come memoria rimossa, nella forma nuova e ancora più dolorosa della colpa. Chiede a gran voce di essere esorcizzata o dissolta. Poiché si è persa l'occasione della redenzione, l'unica strada rimasta è quella di dimostrare che non c'era niente da redimere in origine. Deve esserci stata quanto meno una verità elementare nella germanicità ebraica, e dunque deve esserci stata una qualche verità nelle accuse mosse dagli ebrei tedeschi ai loro vicini dell'Europa dell'Est. Se questi ultimi sono stati accusati, avevano solo se stessi da biasimare. Essere accusati, a quanto pare, era la loro colpa. La colpa è sopravvissuta all'accusa.

Il progetto di assimilazione e le strategie di risposta

L'esperienza ebreo-tedesca offre un punto di vista utile dal quale si possono osservare meglio alcuni aspetti cruciali, sebbene spesso sottovalutati o trascurati, del meccanismo di assimilazione.

1. L'assimilazione, in quanto distinta dallo scambio multiculturale o dalla diffusione culturale in generale, è un fenomeno tipicamente moderno. Ha derivato il suo carattere e il suo significato dalla moderna «nazionalizzazione» dello stato, ovvero dal tentativo, da parte dello stato moderno, di raggiungere l'unificazione legale, linguistica, culturale e ideologica della popolazione che abita il territorio sotto la sua giurisdizione. Uno stato del genere tendeva a legittimare la sua autorità facendo riferimento a una storia condivisa, a uno spirito comune e a uno stile di vita unico ed esclusivo, piuttosto che a fattori estranei (come, per esempio, diritti dinastici o mera superiorità militare) che in linea di massima sono indifferenti alle forme di vita diversificate della popolazione sottomessa.

2. Il divario tra il progetto di omogeneità intrinseco all'idea di nazione e inglobato dallo stato-nazione, e l'eterogeneità pratica delle forme culturali interne al reame posto sotto l'amministrazione statale unificata, costituì dunque una sfida e un problema, a cui gli stati nazionali risposero con crociate culturali, volte alla distruzione di meccanismi autonomi e municipali di riproduzione dell'unità culturale. L'epoca in cui si formarono gli stati nazionali fu caratterizzata da intolleranza culturale; più in generale, da insofferenza e impazienza nei confronti di ogni differenza e dei suoi inevitabili frutti: diversità e ambivalenza. Le pratiche che si allontanavano

dal modello culturale favorito dal potere (o che non vi si conformavano pienamente) erano interpretate come estranee e potenzialmente sovversive per l'integrità sia nazionale che politica.

3. La nazionalizzazione dello stato (o piuttosto, la statalizzazione della nazione) coniugò il problema della lealtà e dell'affidabilità politica (viste come condizioni per concedere i diritti di cittadinanza) con quello dell'uniformità culturale. Da un lato il modello nazionale postulato serviva da obiettivo ideale della crociata culturale; dall'altro era schierato in anticipo come il criterio standard in base al quale era verificata l'appartenenza al corpo politico e si spiegavano e legittimavano le pratiche di esclusione e discriminazione adottate nei confronti di coloro che venivano esclusi per non aver passato la verifica. Il risultato era che cittadinanza e uniformità culturale sembravano fondersi; la seconda era percepita come la condizione, ma anche come un mezzo, per ottenere la prima.

4. In questo contesto, l'eliminazione della peculiarità culturale e l'acquisizione di una cultura differente, favorita dal potere, erano interpretate e percepite come il principale veicolo di emancipazione politica. La conseguenza fu l'impulso di settori avanzati e politicamente ambiziosi delle popolazioni «estranee» a cercare l'eccellenza nell'adottare i modelli culturali dominanti e nel rinnegare le pratiche culturali delle loro comunità d'origine. La prospettiva di una cittadinanza politica plenaria fu la fonte principale del potere di seduzione del programma di acculturazione.

5. La spinta all'acculturazione mise alla prova l'apparente identità tra politica e cultura, e smascherò l'ambivalenza che inevitabilmente gravava sulla fusione e che a lungo andare si dimostrò responsabile del fallimento finale del programma di assimilazione.

a) L'assimilazione culturale fu un compito e un'attività intrinsecamente individuale, mentre sia la discriminazione politica che l'emancipazione si applicavano alla comunità «estranea» (o, in altre parole, esclusa) nel suo insieme. Dal momento che l'acculturazione era destinata a procedere in modo irregolare e a coinvolgere varie porzioni della comunità in misura e velocità variabili, i settori avanzati sembravano essere frenati da quelli relativamente in ritardo. Erano intrappolati in una situazione di ambivalenza da cui in pratica pareva impossibile fuggire. Tagliare ogni legame con la comunità non offriva via d'uscita dall'impasse, giacché la maturità collettiva per essere accettati, come la capacità di carico di un ponte, si misurava in base alla qualità della sua parte più debole. D'altra parte, la decisione di svolgere il ruolo di mediatori culturali o di missionari per conto della cultura dominante allo scopo di accelerare la trasformazione culturale della comunità d'origine nel suo insieme era interpretata come la conferma dell'affinità che impediva all'élite in via di emancipazione di elevarsi. Rafforzava a comunanza di destino tra le sezioni acculturate e quelle «culturalmente estranee» della comunità, inasprendo ulteriormente le già rigide condizioni dell'accettazione politica.

b) Il carattere evidentemente acquisito dei tratti culturali conquistati nel

processo di acculturazione strideva con la natura ereditata e assegnata dell'appartenenza nazionale, appena velata dalla formula della cultura comune. Il fatto che la loro somiglianza culturale fosse frutto di una conquista rendeva gli estranei acculturati differenti da tutti >li altri, «non davvero come noi», colpevoli di doppiezza e probabilmente anche di cattive intenzioni. In questo senso, l'assimilazione culturale nella cornice di uno stato nazionale fu controproducente. La comunità nazionale, per quanto fosse essa stessa un prodotto della cultura, era in grado per così dire di sostenere la modalità di nazione solo negando enfaticamente di possedere un fondamento «meramente culturale», ossia artificiale. Al contrario, derivava la propria identità dal mito dell'origine comune e della naturalità. L'individuo era o non era suo membro; non poteva scegliere di esserlo.

c) Sebbene l'assimilazione abbia effettivamente alienato i suoi agenti dalla loro comunità di origine, non ha però condotto a un'accettazione piena e incondizionata da parte della nazione dominante. Con loro grande disperazione, gli assimilanti si resero conto di essersi assimilati in effetti solo al processo di assimilazione. Gli altri assimilanti erano gli unici a condividere i loro problemi, le loro ansie e preoccupazioni. Dopo essersi lasciati alle spalle la loro comunità originaria e aver perso le loro precedenti affinità sociali e spirituali, gli assimilanti approdarono in un'altra comunità, la «comunità degli assimilanti», non meno estraniata ed emarginata di quella dalla quale erano fuggiti, ma in più anche affetta da ambivalenza incurabile. Incurabile perché la nuova alienazione mostrò una marcata tendenza all'autoesasperazione. La Weltanschauung degli assimilanti era ora modellata a partire dall'esperienza condivisa della loro «comunità» esclusiva (per quanto non scelta né voluta) e prendeva forma da un discorso condotto per lo più all'interno della sua cornice. Di fatto esso mostrò una marcata tendenza a sottolineare il carattere «universalistico» dei valori culturali, e a militare contro qualsiasi tipo di «provincialismo».

Questa circostanza mise le percezioni, la filosofia e gli ideali degli assimilanti in rotta di collisione con quelli «nativi», impedendo in effetti che il divario tra loro venisse mai realmente colmato.

Nonostante le crescenti testimonianze del fatto che gli sforzi assimilatori erano inconcludenti e senza prospettive, la configurazione sociale che si era sedimentata in virtù della politica di assimilazione restava una trappola, dalla quale c'erano ben poche vie d'uscita, se pure c'erano. Fu presumibilmente il profondo e costante isolamento delle vittime dei sogni di assimilazione che alimentò la stupefacente fermezza con la quale la maggioranza degli ebrei tedeschi tenne duro nel bene e nel male. È probabile che, data la mancanza oggettiva o soggettiva di altre opzioni realistiche, rifiutarono risolutamente di ammettere la vanità del loro sogno anche quando l'ondata crescente di pericoloso antisemitismo razzista invase con i suoi toni visibilmente sterminatori il paese ferito in seguito al crollo dell'impero tedesco. In maniera graduale il dramma dell'assimilazione si trasformò in una farsa grottesca, prima di finire in tragedia. Quando la Repubblica di Weimar, oppressa fin dalla nascita da una malattia incurabile, entrò negli anni finali del suo declino e della sua decadenza, i

leader dei «tedeschi di fede mosaica» (nel nome della quale meno di quarant'anni prima Löwenfeld poneva la domanda retorica: «Siamo più vicini agli ebrei francesi che ai cattolici tedeschi?») sentirono la necessità di invocare la minaccia di una rappresaglia mondiale di ebrei, ed era la loro ultima sanzione contro il nero destino ormai incombente; proprio per questo motivo, «si resero sospetti agli occhi di coloro che volevano convincere della loro lealtà, e ai quali si rivolgevano per ottenere appoggio e protezione» [50]. Pochi anni dopo arrivò infine la resa dei conti: i «tedeschi di origine ebraica» si sentirono obbligati a fare una scelta chiara, e la fecero: l'organo ufficiale della comunità ebraica tedesca dichiarò che, come sempre, gli ebrei tedeschi «stanno al fianco della Germania contro tutti gli attacchi provenienti dall'esterno». «Sono sempre stati, sono e possono essere fedeli solo alla Germania» [51].

Fino alla fine, solo una minoranza relativamente esigua, sebbene acuta e perspicace, fu in grado di comprendere l'autoinganno e dichiarare morto e sepolto il progetto di assimilazione. Quei pochi - come l'ebreo francese Bernard Lazare, oggetto dell'elogio di Hannah Arendt - rivolsero la loro rabbia contro i parvenu, i creduloni sedotti dall'assimilazione che brandivano le loro conquiste individuali per distogliere l'attenzione dalle sconfitte dei loro fratelli più sfortunati: «quando il nemico cerca il controllo, ritiene indispensabile utilizzare alcuni elementi ammansiti della popolazione come suoi lacchè e scagnozzi, ricompensandoli con privilegi sociali che rappresentano una sorta di contentino» [52]. Una minoranza in certa misura più ampia, seppure sempre una minoranza, giunse alla conclusione che la vecchia politica di assimilazione era moribonda e che l'idea non si poteva mantenere in vita senza una consistente revisione. Coloro che scoprirono le intime contraddizioni, e dunque la fondamentale vanità, delle speranze assimilatorie in generale o quanto meno dell'originaria politica di assimilazione, cercarono un rimedio o una strategia alternativa. Il rimedio fu un'azione politica volta a riformare o rivoluzionare le regole che giudicavano in pratica (diversa dalla teoria dichiarata) la concessione dei diritti politici e sociali. («Non appena il paria entra nell'arena della politica e traduce il suo status in termini politici, diventa necessariamente un ribelle») [53]. Quest'azione si proponeva, per così dire, di prendere in parola lo stato-nazione, ovvero di costringerlo a tener fede all'intenzione, peraltro espressa, di permettere l'accesso alla comunità nazionale alla sola condizione che chi vi aspirava dimostrasse di uniformarsi alla cultura e ai valori nazionali; e in questo modo si sarebbe liberato dell'ambivalenza che l'assimilazione continuava ad alimentare, pur avendola in principio delegittimata.

L'essenza di questa risposta al fallimento sempre più evidente dello stato nazionalista nel mantenere la sua promessa è stata espressa in modo conciso da Milton Himmelfarb: «Sia la loro reputazione che il loro interesse richiedevano che provassero a cambiare l'assetto di una società in cui essere ebrei o cristiani faceva una differenza sostanziale sul piano politico e sociale. Il temperamento e le circostanze determinarono se si sarebbero adoperati per realizzare quel cambiamento nei modi convenzionali o rivoluzionari»

[54]. Di fatto, non mancarono gli ebrei tedeschi che scelsero l'una o l'altra via. Esclusi dalla partecipazione attiva alla politica nei partiti e movimenti apertamente nazionalisti (malgrado tutto l'entusiasmo ultra patriottico e la genuina devozione nazionalista che molti assimilanti dimostrarono con generosa sincerità) gli ebrei invasero in massa lo schieramento liberale e le sue molte propaggini, per lo più in ambito culturale e giornalistico. Speravano di usare le istituzioni di potere esistenti per far rispettare la promessa di assimilazione come un contratto che vincolasse entrambe le parti; per rimuovere, con mezzi politici, tutti gli ostacoli sociali e culturali che rendevano inconcludenti gli sforzi assimilatori. Allo stesso tempo, una folla di ebrei ingrossò le file del nascente movimento socialdemocratico più o meno per le stesse ragioni, pur confidando meno nella capacità dell'ordine liberale «realmente esistente» di migliorare per il momento la propria efficienza. Nel valutare l'entità del cambiamento necessario a cancellare lo stigma di ebraicità, questi ebrei seguirono l'intuizione di Karl Marx: suo padre, secondo l'opinione di Murray Wolfson, era riuscito (come di solito fanno i padri) «a produrre nel figlio un senso di vergogna, sia per l'ebraicità dei suoi genitori che per il servilismo con cui lui stesso [Heinrich] aveva tentato di sfuggirle». Più che del servilismo paterno, concluse Karl, c'era bisogno di «un'organizzazione sociale che abolisse i presupposti per mercanteggiare, e dunque la possibilità di farlo», rendendo così impossibile proprio il «mercanteggiare tipicamente ebraico» per cui Heinrich Marx si sentiva in dovere di scusarsi. «D'altra parte, se l'ebreo riconosce che questa sua natura pratica è frivola e si adopera per eliminarla, si districa dalla sua precedente evoluzione, favorendo l'emancipazione umana in quanto tale e ribellandosi alla suprema espressione pratica di autoestraniazione umana» [55].

Alla fine del XIX secolo era ormai evidente che le possibilità di avanzamento degli ebrei nell'ambito del sistema politico tedesco esistente erano limitate, e che i successi economici e culturali degli individui non garantivano di per sé l'uguaglianza politica, l'accettazione sociale e la libertà dal pregiudizio e dalla discriminazione. Il debole e remissivo liberalismo tedesco si fermò prima di spezzare il monopolio politico delle élite terriere conservatrici e nazionaliste. Secondo i calcoli di Robert Wistrich, dopo il 1893 gli ebrei non battezzati quasi scomparvero dalle file dei partiti borghesi e conservatori del Reichstag tedesco. Entrarono però in massa nella rappresentanza parlamentare del nascente movimento socialista, dove a cominciare dal 1881 costituirono regolarmente più del dieci per cento del gruppo (una percentuale dieci volte più alta di quella della popolazione totale) [56]. E tuttavia, all'interno della SPD gli ebrei formavano una categoria molto speciale. Diversamente dalla base e dai membri non ebrei della leadership, provenivano per lo più da famiglie borghesi benestanti; soprattutto, erano in generale ben istruiti (nel parlamento del 1912 per esempio, undici su dodici deputati socialisti ebrei, a confronto con i dodici su novantotto non ebrei, erano laureati). Senza nessun progetto consapevole da parte loro e senza rilevanti pressioni dall'esterno, gli attivisti ebrei del movimento socialista si ritrovarono densamente concentrati in aree

specifiche dell'attività partitica. Costituivano la maggioranza dei giornalisti e teorici di partito, e degli insegnanti delle scuole di partito. Queste funzioni assicuravano loro un ruolo centrale e di prestigio nella vita del partito, e per questo nella politica tedesca in generale. Le stesse funzioni però resero sempre più difficile la loro posizione e crearono ampi risentimenti all'interno del partito, nel momento in cui il movimento politico radicale dei primi anni si fossilizzò in un establishment fortemente burocratizzato, interessato più che altro a preservare le routine sicure (e dunque sempre più comode) e a fare da sbocco di una mobilità sociale ascendente per gli attivisti dei sindacati e della base.

Quando l'integrazione e la conservazione, più che la mobilitazione ideologica, divennero l'esigenza e l'ordine del giorno, le pedanterie e gli scismi teorici in cui si distingueva l'élite ebraica colta del partito cominciarono a essere guardati con sospetto e crescente risentimento dai membri di una leadership sempre più pragmatica e istintivamente utilitarista. I nuovi leader della generazione di Gustav Noske, amministratori e burocrati sostenuti per lo più dall'establishment sindacale, si sentivano minacciati e a disagio quando erano costretti da intellettuali sofisticati e «persone di principio» a dibattere temi di utilità o rilevanza non visibilmente immediate per le loro preoccupazioni pratiche e per gli obiettivi prossimi. Vedevano gli intellettuali di partito come un corpo estraneo, come un'invasione straniera in faccende che competevano di diritto ai lavoratori tedeschi. Seguendo il ben radicato modello tedesco, lo sforzo di allontanare a gomitate le interferenze ormai irritanti dei principi ideologici e dei precetti teorici prese la forma di un attacco contro gli Ostjuden. Gli ideologi impegnati e radicali erano più comodamente liquidati chiamandoli «sporchi ebrei polacchi», mentre la loro dedizione alla purezza teorica delle idee socialiste si spiegava facendo riferimento alla loro incurabile mentalità est-europea e alla loro incapacità di comprendere lo spirito e i desideri della classe operaia tedesca.

Una strategia alternativa si fondò, per così dire, sulla convinzione che la pratica dello stato-nazione non può essere riformata, che il fallimento dell'assimilazione non è contingente né rettificabile, e che lo stato può essere una casa solo per una nazione; che, in altre parole, una nazione-senza-stato può emanciparsi solo costituendosi in uno stato, o quanto meno conquistando una sovranità di tipo statale. Tra gli oggetti della pressione assimilatoria, lo stato-nazione trovò terreno fertile per propagarsi. Alimentò una sorta di contro-nazionalismo, che rifletteva come uno specchio tutti i tratti caratteristici del moderno stato-nazione dal cui rifiuto era nato: le sue ambizioni uniformanti, l'intolleranza alla differenza e alla peculiarità, la promozione del carattere attribuito dell'appartenenza comunitaria e la confusione del tema dell'appartenenza politica con la conformità culturale e ideologica. Questo significava accettare incondizionatamente il modello globale, mettendo in questione solo il proprio ruolo nella sua realizzazione.

Quasi non c'è dubbio che la nascita del sionismo politico, soprattutto nella sua versione più coerente, quella di Theodor Herzl, fu il prodotto della disintegrazione degli sforzi assimilatori, più che il compimento della

tradizione ebraica e il risorgere dell'amore per Sion. Per dirla con le parole di Cari E. Schorske, Herzl, noto per il disgusto con cui guardava al giudaismo tradizionale, da lui accusato di avere un impatto deformante sul corpo e sulla mente degli ebrei, affrontò la questione ebraica in forma altamente creativa non in virtù della sua immersione nel tradizionalismo ebraico, bensì in ragione dei suoi vani sforzi per lasciarselo definitivamente alle spalle [...] Invero, la concezione del sionismo herzliano può essere più facilmente intesa quando la si consideri come il tentativo di risolvere il problema liberale attraverso un nuovo stato ebraico e il problema ebraico attraverso un nuovo stato liberale [57].

L'opinione di Schorske è ampiamente condivisa da tutti, a parte gli studiosi più impegnati politicamente. Secondo Egon Schwartz, «La formula oggi più adatta per la vita e l'opera di Herzl descrive il suo sionismo come composto dei frammenti del frustrato liberalismo austriaco, e la sua cultura come il totale compimento dell'ideale di assimilazione» [58]. (Secondo il memorabile verdetto di Scholem, dal punto di vista degli ebrei tedeschi il programma sionista era innanzitutto un modo per risolvere il problema degli Ostjuden. Il suggerimento che proprio i sionisti se ne andassero in Palestina, avanzato con garbo per la prima volta nel 1914, fu uno shock per molti filantropici simpatizzanti del sionismo che si consideravano tedeschi). Il sionismo di Herzl si può vedere come un tentativo di realizzare una doppia impresa: salvare gli ebrei dal crollo del liberalismo europeo e salvare il liberalismo dalle conseguenze del suo crollo in Europa.

Le ultime frontiere dell'assimilazione

Nessuna lista, per quanto dettagliata, delle strategie concepibili e adottate nella pratica per rispondere alle ambiguità interne e in ultima istanza distruttive del progetto di assimilazione, esaurirebbe comunque il significato storico-sociale del moderno idillio sentimentale con l'uniformità, come si è cominciato a vedere in particolare negli ultimi anni. A lungo andare, le strategie sviluppate a livello conscio, insieme agli intensi dibattiti ideologici che le antinomie dell'assimilazione e la nascita della cultura moderna hanno promosse e giustificate, arretrano nel passato, dove le si può osservare con una buona dose di distacco e ironia (amara, per così dire) e si trasformano in questioni di interesse per lo più archivistico. Quello che invece viene alla ribalta, come sedimento genuinamente duraturo, forse inamovibile, dell'episodio di assimilazione, è il ruolo storico del contesto assimilatorio quale punto di vista privilegiato da cui si è potuta comprendere a fondo la condizione dell'uomo moderno: una collocazione sociale all'interno della quale la condizione che in seguito sarebbe stata sperimentata universalmente dall'intera società moderna fu prima inflitta a una minoranza scelta, costringendola a un'intensa riflessione e autoanalisi.

L'assimilazione era la prima linea dell'ingegneria sociale, l'avanguardia dell'ordine che avanzava. Dopo aver screditato la spontaneità e aver messo in discussione la capacità di autocontrollo della natura, l'ordine divenne

sinonimo di monopolio di potere, di controllo e repressione di qualsiasi «alterità» che opponesse resistenza. L'ambivalenza (un ponte indesiderato gettato sul presunto abisso che separa il dentro ordinato dal fuori selvaggio, ovvero una membrana porosa e osmotica che annulla ogni tentativo di separazione) era la negazione dell'ordine: la produzione dell'ordine in generale e il suo braccio assimilatorio in particolare non potevano fare a meno di generarla in misura sempre crescente. Nella produzione di uniformità, l'ambivalenza rappresentava lo scarto industriale. Come ogni tipo di rifiuto, era evitato, guardato con disgusto e sospettato di poteri magici e tossici.

Se l'assimilazione fu l'avanguardia della moderna ingegneria sociale, gli ebrei si ritrovarono in tutta Europa in prima linea negli sforzi assimilatori. Erano un gruppo dichiaratamente ingombrante e sparpagliato, che dilagava oltre qualsiasi confine nazionale, e come tali ebbero ovunque la funzione di simboleggiare e rammentare le intime debolezze dell'assimilazione e, ancora peggio, l'inafferrabilità dell'ordine vagheggiato. Nel suo studio approfondito e illuminante dell'antisemitismo, del fascismo e della mitologia nel pensiero e nell'opera di Ezra Pound (un poeta che prese molto sul serio l'ambizione modernista e ne fece una missione personale) Robert Casillo offre un'analisi straordinariamente acuta di un fenomeno che potrebbe senz'altro fungere da caso archetipico della demonologia generata dal moderno progetto di una perfezione creata dall'uomo:

Gli ebrei, che Pound tratta come intollerabilmente altri, sono fondamentali nei suoi testi [...] Senza gli ebrei, senza l'arbitraria attribuzione di differenza e confusa alterità al loro gruppo, senza la repressione arbitraria del parassita mediante la violenza, Pound non sarebbe mai in grado di realizzare, seppure in maniera temporanea e discutibile, il suo grande progetto di chiamare le cose con il loro nome corretto [...] La possibilità di antisemitismo è sempre presente in Pound, ogni volta che il suo testo trasgredisce consciamente o inconsciamente le proprie categorie, leggi e assunti, nei momenti di confusione, contraddizione e incapacità di decidere. In sostanza, l'antisemitismo è inscindibile da quei casi in cui Pound non è in grado di dominare il senso, quando il significato inequivocabile subisce la concorrenza della sovra-determinazione o della polisemia della metafora, quando i suoi concetti essenziali, apparentemente fissati e univoci [...] si dimostrano intrinsecamente confusi e in sostanza indecidibili.

«La rappresentazione contraddittoria e confusa degli ebrei negli scritti di Pound - conclude Casillo - [testimonia] il suo atteggiamento costantemente indefinito nei confronti della Natura, della Storia, del mondo femminile, dell'istinto, della sessualità, dell'inconscio, della produzione e di molti altri concetti di cui il suo progetto di ricostruzione culturale richiede precisa definizione» [59]. Per il tramite degli ebrei, le molte contraddizioni irrisolvibili del progetto ordinatore erano state separate, «oggettivate», messe al margine del progetto stesso, agglutinate in un insieme coerente, interpretate in tono rassicurante come un apporto estraneo generato da motivazioni ostili; erano state portate alla ribalta e condannate. Furono dunque localizzate e sconfessate sul piano intellettuale, rendendole così

pronte per l'eliminazione fisica, seppure meramente simbolica.

La mente di Pound si muoveva tra due universi. Uno era scintillante, armonioso, bello, elevato, perché trasparente e ordinato. L'altro era oscuro e impenetrabile, popolato da microbi, germi, bacilli, funghi. (Si noti che batteri, virus e altri abitanti dell'universo microscopico hanno in comune due attributi: in virtù della loro azione corrosiva e disintegrante, sono per natura nemici della salute e dell'equilibrio organico; e sono invisibili, dunque difficili da individuare e da tenere a distanza di sicurezza. I medesimi due tratti definiscono ogni ambiguità; in particolare, definiscono gli ebrei - assimilati o impazienti di assimilarsi - così come sono percepiti dalla regia del progetto ordinatore). Ognuno di questi due universi aveva bisogno dell'altro. Ovviamente, il secondo aveva bisogno del primo per proseguire la sua esistenza parassitaria [60]. Ma anche il primo aveva bisogno del secondo: come una scusa per rimandare all'infinito la propria venuta, e come un'apologia per la propria impossibilità. Poiché non poteva esserci ambivalenza nel mondo della luce, tutta l'ambivalenza che c'era doveva essere sistemata nel mondo dell'oscurità. Il significato più profondo dell'ambivalenza è l'impossibilità dell'ordine. Il significato dell'oscurità di Pound era l'impossibilità della luce; e l'impossibilità di ammettere quest'impossibilità.

Pound odiava gli ebrei (e li odiava con tutto il suo cuore e tutta la sua mente, con quell'odio genuino e assoluto che non riesce più a distinguere tra disgusto fisico e orrore intellettuale) perché anelava alla griglia perfetta di parole, in cui tutte le cose hanno il loro posto legittimo, ogni cosa ha un solo posto e nessun posto è occupato da due cose contemporaneamente. Questa griglia perfetta è una potentissima metafora dell'ordine, quell'ordine per il quale i poteri della terra si sono battuti fin dagli albori della modernità. Come questi poteri, Pound prese coscienza dell'irraggiungibilità del suo ideale: la costruzione dell'ordine sembrava sfociare solo nell'accumularsi di ambiguità. Come i poteri frustrati nella loro caccia all'inafferrabile monosemia del linguaggio, Pound aveva bisogno - nella sua personale caccia all'inafferrabile monosemia del linguaggio - di trovare la fonte primigenia di quell'ostinata ambivalenza. Entrambi la trovarono negli ebrei.

«Melma giudaica», «palude di strozzinaggio d'alto bordo», «fogne di Palestina», «indistinta e fetida brodaglia», «melma strisciante di un potere segreto» [61]: queste sono alcune delle vesti in cui gli ebrei compaiono nella versione poundiana della guerra dei mondi. Tutte suggeriscono una natura informe, viscida e in putrefazione; suggeriscono anche il carattere traditore di un terreno melmoso, e una viscosità che non promette vie di fuga. «Melma», «palude», «miasma» e «pozzo nero» sono le metafore preferite da Pound nel suo discorso sugli ebrei. Alla fine, hanno tutte lo stesso significato: caos. Per Pound, come per l'aggressivo e avventuroso mondo moderno da lui ritratto nella sua forma più estrema e ossessiva, gli ebrei rappresentavano la confusione che turbava il sogno dell'ordine. Erano stati scelti per questo ruolo, perché offrivano collettivamente la testimonianza più tangibile della sconfitta di quel sogno.

Non che gli ebrei rifiutassero di incorporarsi nel mondo nuovo che ambiva a essere ordinatamente diviso in lotti amministrati da un'autorità nazionale. Era piuttosto un'incongruenza topologica del disegno che rendeva il progetto controproducente, scatenava la ricerca di un capro espiatorio e, indirettamente, privava l'incorporazione degli ebrei di ogni plausibilità. La viscosità degli ebrei era essa stessa un prodotto della spinta verso un mondo privo di materia viscosa. L'ambivalenza degli ebrei era un attributo della modernità quanto lo era la caccia ossessiva a un ordine sociale trasparente, progettato e controllato.

Per la grande maggioranza degli ebrei occidentali, l'assimilazione significò qualcosa di più che un cambiamento di abitudini, ovvero un altro schema linguistico, un altro schema di relazioni quotidiane, un altro codice simbolico, sartoriale o comportamentale. Sii come il tuo prossimo; non tenerti a distanza; tra la folla dei tuoi simili non farti notare; l'ingiunzione di Judah Leib Gordon «Sii ebreo a casa, uomo per strada» significava: «Sii invisibile nei luoghi pubblici»; rendi indistinguibile la tua ebraicità. Tutto questo significava a sua volta accettare il diritto degli ospiti di definire il codice, studiare quel codice con serietà e diligenza, acquisire impeccabile padronanza nell'applicarlo. Si è più volte osservato che gli ebrei in via di assimilazione divennero in massa maestri riconosciuti delle arti performative. Eccellevano nell'intuire e fare propria l'intenzione della partitura, della battuta o del numero di qualcun altro. Inoltre si riversarono a frotte in professioni disciplinate da regole severe, chiare e ben radicate, che stabilivano apparentemente degli standard univoci di adeguatezza e inadeguatezza. Se fosse stato loro concesso, sarebbero entrati volentieri nella pubblica amministrazione e negli uffici governativi, con la loro rigida e monotona routine burocratica. Mostrarono molta buona volontà nel trasformarsi negli uomini «eterodiretti» di David Riesman o negli «uomini dell'organizzazione» di William Whyte. Erano avidi nell'apprendere, e accettavano di buon grado il diritto di insegnare rivendicato dai nativi. Il loro talento per l'imitazione era talmente prodigioso da risultare sconcertante. Questo talento si dimostrò anche la loro rovina, in ogni momento e luogo in cui i loro ospiti si sentirono insicuri di se stessi o posero regole che promettevano più di quanto intendevano mantenere, regole che si rivelarono inclusive mentre erano pensate per escludere. In questi casi si risvegliava la vigilanza di chi le stabiliva. E allora non l'alterità, ma la capacità di emulazione e la rapidità con cui gli emulatori si liberavano dei segni esteriori della loro alterità, diventavano la preoccupazione, l'accusa e il bersaglio principali.

Edouard Drumont, percependo la presenza di un ebreo «orientale», non riformato e irrimediabile, al di sotto di una corazza squisitamente francese, fissò il tono dei conflitti a venire. Le nuove condizioni per l'accettazione dovevano spudoratamente autoannullarsi: un ebreo poteva diventare francese solo se era francese; vale a dire, se non era ebreo. Fu dichiarato che essere ebrei ed essere francesi erano due condizioni che si escludevano a vicenda: non erano stadi differenti di un processo vitale, né due facce della stessa identità. Per Drumont e altri scrittori della sua stessa linea, l'identità

nazionale non era una questione di apprendimento, ma di fatto. O, piuttosto, c'erano limiti chiari e invalicabili a ciò che l'apprendimento poteva fare per l'identità.

Di certo quella del razzismo era la voce più acuta e chiacchierona del nuovo coro: ci sono cose che non si possono e non si devono assimilare. Ci sono cose che sono estranee e non smetteranno mai di esserlo. L'uomo non provi a unire quello che la natura ha separato. Soprattutto, la natura ha decretato la purezza delle razze. Quando le razze pure si mescolano, nascono mostri. Mostri di ambivalenza. L'ambivalenza non può essere rimossa con la buona volontà e l'autocorrezione. Deve essere sradicata da una separazione forzata (dallo sterminio se necessario) e bisogna impedirle di tornare con una segregazione altrettanto forzata.

Il razzismo fu il più acuto grido di allarme di fronte all'ambiguità. Ma l'allarme si esprime, e ancora si esprime a volte, in una forma meno chiassosa, anche se non meno inquieta. Immancabilmente, veicola un fondamentale scetticismo sulla capacità dell'ebreo di diventare realmente ciò che vuol far credere di essere e ciò che dimostra di essere riuscito solo in apparenza a diventare. Mira a rivelare «l'essenza» dietro le «apparenze»: l'essenza dell'ebreo dietro l'apparenza dell'«uomo in quanto tale». Più esattamente, dietro l'ingannevole aspetto esteriore di un americano, di un francese o di un inglese.

Di quest'ultimo stile (di certo dai toni più moderati, indiretti e ipocriti, ma pur sempre una forma di razzismo) la colta parodia di John Murray Cuddihy offre un raffinato esempio. Il messaggio centrale della satira di Cuddihy è piuttosto franco⁶¹: l'ebraicità degli ebrei non si può sradicare e l'assimilazione è un'ipocrisia. L'ebreo assimilato è una contraddizione in termini: è un'ambiguità, oltretutto incurabile. Cuddihy si diletta a smascherare il «misterioso legame premoderno», il «provinciale vincolo etnico», «l'ostinata realtà residuale» che si nascondono appena sotto la pelle dei «professori di Harvard» e degli altri luminari della vita intellettuale e culturale americana. In conclusione, annuncia la venuta di un «nuovo marranismo». Molto dell'apporto ebraico (forse tutto) alla cultura e alla scienza moderne si può spiegare come il tentativo degli intellettuali ebrei di dissimulare (davanti agli altri e a se stessi) quel «disagio sociale» che la loro doppiezza non poteva fare a meno di generare. Marx, Freud, Lévi-Strauss e i loro colleghi meno noti (o forse meglio protetti) inseguivano tutti, ciascuno a suo modo, lo stesso obiettivo sfuggente; tutte le famose grandi visioni con cui arricchirono la cultura contemporanea non erano che metafore volte a nobilitare i loro problemi tribali privati (altrimenti imbarazzanti). Grazie all'intuito e all'attenzione di Cuddihy sappiamo ora, per esempio, che cosa è stato lo strutturalismo:

Tramite l'«idealismo» universale e astorico proprio dell'antropologia strutturale, l'iniziale relazione di Lévi-Strauss con la sua oggettiva ebraicità, ovvero l'antico «problema ebraico» è scomparso. L'«antinomia» primaria, il «dato» originario della socializzazione degli ebrei in Occidente nell'epoca post-emancipazione, vale a dire la «primitiva classificazione» del mondo in «goyim [gentili]» e «noi», è stata inghiottita e assimilata, sublimata nelle nobili opposizioni binarie tra

Non c'è dubbio che Cuddihy punti il dito su un problema reale: l'indelebile «firma ebraica» sulla cultura moderna, la partecipazione in massa e senza precedenti, davvero prodigiosa, degli ebrei assimilati e in via di assimilazione alla rivoluzione culturale della modernità; quella rivoluzione che, allo stesso tempo, venne «proprio dal cuore» del «progetto di modernità», fu il prodotto di pressioni e di una tensione suscitate dalla spinta moderna verso un ordine progettato artificialmente, e influenzò in maniera decisiva lo screditamento di quel progetto. In linea con una lunga tradizione, Cuddihy tenta però di difendere l'obiettivo contro le tendenze disgreganti generate dal perseguirlo, liquidandole come mere emanazioni delle provinciali e retrograde inquietudini ebraiche; mentre la verità era che la pressione assimilatoria, quel marchio di fabbrica della politica moderna, catapultò gli ebrei in contesti sociali da cui le contraddizioni della modernità erano sperimentate in modo più cocente e pertanto era più facile analizzarle, comprenderle e teorizzarle. I contributi ebraici alla cultura moderna si intendono più chiaramente non come espressioni «della lotta ebraica contro la modernità», ma come sottoprodotti della «lotta della modernità contro se stessa», effetti collaterali meglio visibili dalla posizione assegnata agli ebrei dalla modernità, piuttosto che da qualsiasi altro punto di vista.

Di fatto, le pressioni assimilatorie che - per cortesia dello stato nazionalista e dei *Kulturträger* patrocinati dallo stato - si abbatterono sugli ebrei europei, non si risolsero semplicemente in anime straziate, vite spezzate, sconforto e disperazione. Né si limitarono a presentare alle loro vittime una scelta: fare la guerra a una società duplice oppure emulare quella duplicità e trasferirla in un luogo distante e, si sperava, sicuro, dove potesse trasformarsi da segno di debolezza in strumento di forza degli ebrei. Certamente l'episodio assimilatorio fece tutto questo. Ma ottenne anche di più. Senza una precedente intenzione, per omissione più che per un preciso disegno, le pressioni assimilatorie produssero un contesto sociale dotato di un potenziale creativo unico e senza precedenti. Con un esito praticamente opposto a quello desiderato, le pressioni generate dal progetto moderno diedero un sostanzioso contributo alla nascita e alla fioritura della cultura moderna, forse il prodotto collaterale più spettacolare e prezioso, sebbene di gran lunga impreveduto, di quel progetto.

Le antinomie dell'assimilazione e la nascita della cultura moderna

Le vittime più sensibili di queste pressioni assimilatorie che promettevano appartenenza ma portarono desolazione si resero conto con dolore dell'energia creativa generata dalle loro sofferenze. Questo fu il caso innanzitutto di Franz Kafka, un Uomo che lasciò cadere tutte le illusioni e abbracciò pienamente l'etichetta di «ebreo occidentale», ma come segno di distinzione artistica più che come una degradazione.

Noi due - scriveva a Milena - conosciamo abbastanza esempi caratteristici di ebrei occidentali; io sono, per quanto io sappia, il più ebreo e il più occidentale tra loro, la qual cosa, espressa per esagerazione, significa che non ho mai un momento di calma, che nulla mi è donato e tutto deve essere acquistato, non solo il presente e l'avvenire, ma anche il passato [63].

È ai nativi che l'esistenza è concessa, cosicché possono viverla in tranquillità: si tratta di essere più che diventare. Apparentemente agli stranieri era stato offerto lo stesso tipo di felicità; ma Kafka sapeva quello che tanti suoi compagni di destino compresero tardivamente, o furono troppo testardi o vigliacchi per ammetterlo: che quell'offerta era una menzogna, poiché non si può acquistare ciò che può giungere solo come un dono del destino.

Diversamente da tanti altri che condividevano la sua infelice condizione, Kafka visse in modo consapevole la sua vita di incertezza, ambiguità, lotta per conquistare dei traguardi che continuano ad arretrare prima di essere raggiunti. Poiché niente è stato concesso, non si deve niente a nessuno. Non c'è pregiudizio a parare gli occhi, né fedeltà che serri le labbra. Questo significa che non c'è fine alla sofferenza. Ma anche nessun limite alla libertà. Ciò che resta è vivere questa libertà: un compito straziante, un'occasione straordinaria.

Kafka scrive, di qualcuno come lui, ovvero di se stesso:

Egli ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta col primo perché lo spinge indietro. Questo però soltanto in teoria, poiché non ci sono soltanto i due avversari, ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato - è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai - dalla linea di combattimento e per la sua esperienza nella lotta essere nominato giudice dei suoi avversari, che combattono tra loro [64].

L'episodio di assimilazione, completo del suo macabro ultimo atto, u forse quella «notte buia» da cui la povera vittima di una guerra invincibile poteva ergersi a giudice della futilità della guerra. Alle vittime fu data la possibilità di smascherare la falsità dell'offerta assimilatoria; ma, ancora di più, poterono essere tra i primi a non lasciarsi ingannare dal moderno sogno di uniformità, i primi a liberarsi dal moderno orrore per la differenza, a sparare a bruciapelo sulla moderna religione dell'intolleranza; poterono essere tra i primi a intravedere la condizione umana universale in quella dello straniero come rifiuto della società. Per dirla con Hannah Arendt, partire dalla loro esperienza personale, poeti, scrittori e artisti ebrei dovrebbero essere stati in grado di sviluppare il concetto di paria come categoria umana, un concetto di suprema importanza per valutare ai giorni nostri il genere umano, e che ha esercitato sul mondo non ebraico un'influenza stranamente contrastante con l'inefficacia spirituale e politica che è stata il destino di questi uomini tra i loro fratelli [65].

Il progetto assimilatorio della modernità ha dato alla luce i suoi stessi becchini. Ha inavvertitamente allestito un palco sul quale il dramma della cultura moderna doveva essere messo in scena registrando il tutto esaurito e ottenendo un consenso sbalorditivo e permanente. C'era, potremmo dire, un'affinità elettiva tra l'esperienza di chi era oggetto del programma di assimilazione (e più in generale, della moderna spinta contro l'ambivalenza) e l'emergere delle antinomie della cultura moderna.

L'affinità elettiva non è un rapporto di causalità, né una questione di «somiglianza». È piuttosto una relazione di isomorfismo, di «commutazione» tra due autonomi insiemi di fenomeni: le relazioni interne tra i fenomeni di un insieme si possono concepire come repliche di quelle dell'altro. Dal momento che ogni insieme può essere «strutturato» in più di una maniera, la struttura creata dall'idea dell'«affinità elettiva» non è che una delle tante possibilità che si riuniscono in presenza degli insiemi. Come tutte le strutture, anche questa è una violazione, poiché impone le sue priorità e i suoi criteri di irrilevanza; spinge di forza alcuni fenomeni alla ribalta, relegandone altri nell'oblio. Questa è l'operazione che fu costretto a compiere Edmond Jabès (*Il libro delle interrogazioni*, 1963) sia sulla sua ebraicità che sulla sua scrittura, per poter suggerire che la «difficoltà di essere ebreo» coincide «con la difficoltà di scrivere; perché ebraismo e scrittura sono solo un'unica attesa, un'unica speranza, un'unica usura» [66] (la stessa operazione che doveva compiere Marina Cvetaeva quando insisteva che «tutti i poeti sono ebrei»).

Gli elementi antinomici che si combinano nel fenomeno della modernità (la spinta all'universalità che in pratica si dissolve nella celebrazione del pluralismo; la ricerca di un fondamento assoluto della verità che, essendo una ricerca scoordinata, porta a riconoscere l'incurabile relativismo della conoscenza; il sogno di chiarezza semiotica che svela l'irrimediabile ambiguità del mondo; il culto dell'appartenenza che mette a nudo la mancanza di radici; in sostanza, la «posizione doppia» dell'ambivalenza, scelta come bersaglio del progetto moderno, ma che tuttavia è al cuore stesso della mentalità moderna), come le più famose ma anche le più autodistruttive tra le ossessioni tipiche della modernità (naturalità tramite artificialità, spontaneità tramite gestione, libertà tramite un progetto) ricaddero in un contesto sociale in cui, per citare Finnegans Wake di James Joyce, il problema era «chi è chi quando ognuno era qualcun altro». Destabilizzazione, senso di precarietà («fino a nuovo avviso»), assenza di identità nette e di buone ragioni da preferire ad altre: queste erano le esperienze di vita dominanti, e tuttavia la vita era vissuta sotto una pressione incessante e travolgente di costruire un'identità privata che fosse al tempo stesso approvata pubblicamente, gradevole e accettabile, e tutto per paura di essere banditi in caso di fallimento o negligenza. In guerra reciproca (proprio perché erano in guerra l'una contro l'altra), la cultura moderna e le condizioni di vita moderne «si davano senso» a vicenda. E furono gli ebrei - esposti a una potente pressione assimilatoria, chiamati e costretti a spogliarsi di un'identità e sceglierne un'altra - a costruire la propria individualità partendo dalle fugaci visioni di quelle

altrui, ad affermare e a negare se stessi, a diventare diversi da ciò che erano e simili a ciò che non erano, a simulare e dissimulare; furono tra i primi a sentire tutto l'impatto della condizione moderna e a dover prendere piena coscienza delle terribili conseguenze di una risposta inadeguata.

In altre parole, il versante ebraico della spinta modernizzatrice offrì una posizione ottimale per formare e articolare in maniera consapevole i modelli intellettuali che dovevano diventare i tratti distintivi della cultura moderna. E, viceversa, questi tratti emergono più nitidamente e si lasciano esaminare in modo più agevole quando vengono messi in relazione con il contesto sociale con cui hanno raggiunto la sintonia più evidente. Questo non significa dare per scontato che la cultura moderna sia per sua indole «ebraica». Né significa che gli ebrei siano «moderni» per natura. Significa però che, nella sua lotta contro l'ambivalenza, la modernità ha relegato gli ebrei (come continua a relegare altri «stranieri») in una situazione di ambivalenza così profonda e acuta da spogliare la condizione umana delle sue maschere particolaristiche; e da mettere a nudo così l'ambivalenza che costituisce l'universalità della moderna condizione umana: il successo e il fallimento del progetto moderno.

Harold Bloom scrive di un mondo che si modernizza avidamente, che apparentemente assorbe, ma in pratica segrega ogni cosa: «Il simbolo psichico della spinta presente non nella coscienza individuale ma nella storia umana, considerata in modo allegorico o ironico, è l'immagine di un esilio errabondo, spinto avanti nel tempo da tutte le vicende dell'ingiustizia e dell'esteriorità» [67]. Esilio, spostamento, ambiguità e indeterminazione sono stati per caso il destino degli ebrei subito prima di diventare una condizione umana universale. Sono stati, per la precisione, il destino di alcune generazioni transitorie di ebrei, sospesi nello spazio vuoto tra una tradizione che avevano già lasciato e uno stile di vita che si ostinava a negare loro il diritto di accesso. E in quello spazio vuoto, la sostanziale contingenza e ambivalenza della condizione esistenziale umana, con la conseguente maledizione/benedizione dei processi di autocostruzione e creazione di significato, non hanno potuto più nascondersi, costringendoli alla visione di quella condizione: senza difese, senza vergogna e con invadenza. È avvenuto così che gli apolidi intellettuali ebrei siano stati i primi a brancolare (o meglio, a essere spinti) in quello spazio privo di nascondigli.

Da allora, la mancanza di una patria e di radici e la necessità di autocostruirsi hanno smesso di essere il marchio di fabbrica degli ebrei. Gli ebrei si sono radicati, mentre i loro vicini non ebrei sono diventati meno saldamente radicati di quanto pensassero di essere in precedenza. Per metterla in un altro modo: gli ebrei sono stati alla fine ammessi in un mondo che nel frattempo ha perso molta della sua capacità (o ha abbandonato molte delle sue pretese) di conferire identità concedendo o rifiutando l'ammissione. Per usare ancora un'altra formulazione: Costretti a una condizione apolide dalle pressioni assimilatorie della modernità (e scoprendo così la contingenza e l'ambivalenza dell'essere), gli ebrei sono stati i primi ad assaggiare il gusto dell'esistenza postmoderna. Alla fine hanno trovato casa, ma non finché il mondo stesso non è diventato

postmoderno. Allora hanno perso la loro peculiarità, ma solo perché la condizione di «essere distinti» è diventata l'unica caratteristica davvero universale della condizione umana.

Dopo di che, l'ardore assimilatorio della modernità emergente si è però tutt'altro che esaurito. Nella parte di mondo in cui ha celebrato i suoi più grandi trionfi, la modernità ha imparato (o - la prudenza richiede cautela - sta imparando) a convivere con la propria impossibilità. Non solo il nero, ma tutti i colori sono belli ora, e possono vantarsi insieme della loro bellezza, anche se ogni bellezza è diversa da quella che le sta accanto. Non si può ancora parlare di una coalizione variopinta, ma è certamente una coesistenza variopinta. E dunque è una cultura variopinta, polisemica e sfaccettata, sfacciatamente ambigua, reticente nell'emettere giudizi, per forza tollerante verso le altre perché, alla fine, diventa tollerante verso se stessa, verso la sua sostanziale contingenza e verso l'inesauribilità delle profondità interpretative. Pound non poteva rinunciare alla sua giudeofobia senza abbandonare il sogno di un'armonia indisturbata, di una corrispondenza realmente univoca tra i nomi e le cose; ma non avrebbe potuto conservare a lungo la sua giudeofobia (non nella sua forma violenta, paranoica e sterminatrice) se avesse dovuto smettere di sognare.

In virtù di un paradosso sinistro e poco edificante, l'esplosione della creatività intellettuale ebraica che si sedimentò nella cultura moderna fu il risultato dell'intolleranza della modernità. È improbabile che una simile intensità creativa sopravviva (in ogni caso non nella sua spettacolare forma originaria) all'accesso in un mondo indifferente alla differenza e sordo alle lusinghe dei predicatori della perfezione assoluta. Una volta che il dramma dell'assimilazione è compiuto (o piuttosto, dove è compiuto), si compie anche la storia del ruolo culturale degli ebrei, con la sua carica unica di creatività e originalità.

Capitolo quinto.

Un caso di sociologia dell'assimilazione. La rivincita dell'ambivalenza

... non so, non lo saprò mai, dentro il silenzio non si sa, bisogna continuare, e io continuerò.

Samuel Beckett, *L'innominabile*

Non ogni esperienza assimilatoria è stata tragica, o culturalmente reattiva. Di fatto, sembra sia stato tutto il contrario, e ora più che mai: in tutto il mondo occidentale lo spirito da crociata del nazionalismo si va infatti estinguendo in un intrattenimento erogato da un'«eredità comune» prodotta in serie, mentre le identità fai-da-te, pubblicizzate a livello commerciale e assemblate personalmente, rimpiazzano i miti eziologici sulla comunanza di destino, sangue, suolo e missioni collettive. La vita quotidiana dell'assimilazione è noiosa: è priva di entusiasmo e non entusiasma. Difficilmente è una fonte di agonia; di certo non stimola all'iconoclastia, al dissenso intellettuale, alla spregiudicatezza culturale.

Per la grande maggioranza degli ebrei occidentali, comodamente sistemati nelle classi medie e medio-alte - nazionali e locali, ma niente affatto provinciali in senso militante - assimilazione non significa altro che cercare di essere all'altezza dei vicini più ricchi. «Sarai in sintonia con il tuo vicino» è l'unico comandamento; è facile da osservare, e difficilmente - osserva caustica Cynthia Ozick - susciterà preoccupazioni più laceranti dell'ansia di «precipitarsi a comprare una bandiera per far la strada tutta uguale» [01]. L'assimilazione si è dissolta in una generale conformità di pubbliche apparenze che convivono pacificamente con una varietà di contenuti privatizzati. L'uniformità esteriore è tanto più facile da mantenere in quanto la diversità (in particolare finché resta discreta) è sempre più riconosciuta come la più importante tra le virtù personali, un dovere e un orgoglio. Nella grande abbondanza di stili di vita legati alle diverse classi, generazioni, professioni, regioni o semplicemente slegati da un contesto sociale e liberamente nomadi, è difficile distinguere, come se costituissero una speciale provocazione, quelle forme di vita che possono avere radici

etniche e dunque essere soggette ad altre regole, più preoccupanti rispetto al resto delle molteplici dimensioni della diversità. La memoria della loro passata unicità sopravvive, semmai, negli occasionali singhiozzi di vergogna e imbarazzo della generazione precedente in rapido invecchiamento. Sembra che nel complesso l'attenzione si concentri prosaicamente sugli sforzi dei ricchi ebrei residenti in periferia di «essere come» tutti gli altri ricchi residenti in periferia; dei giovani ebrei di assorbire e replicare lo stile di vita moderno dei giovani; dei professionisti ebrei di vivere, vestirsi e abbellire i loro uffici nella maniera giusta e consona ai professionisti di ugual rango; degli accademici ebrei di comportarsi in accordo con l'ultima moda del campus.

È stato asportato il pungiglione alla pressione assimilatoria (o a quel poco che ne è rimasto) non per qualcosa che gli ebrei hanno fatto, ma per ciò che è accaduto al mondo in cui si sono assimilati. Quello di oggi è il mondo della peculiarità universale, della tarda modernità, ovvero il mondo postmoderno; un mondo integrato grazie alla sua diversità, poco preoccupato della differenza e rassegnato all'ambiguità. L'acutezza e la profondità delle differenze che la pressione assimilatoria si propone di cancellare hanno come unica misura oggettiva quella dell'intensità della spinta di un dato nazionalismo verso il potere e la supremazia.

Cerchiamo di mettere meglio a fuoco quest'ultimo punto. Nell'Europa orientale comunista, e in particolare nelle vaste distese dell'Unione Sovietica, gli ebrei furono di fatto sottoposti a un'assimilazione più profonda che in qualsiasi altro luogo dell'Occidente. In quanto a usanze, lingua e stili culturali, erano in generale indistinguibili dai loro vicini, a un livello insuperato persino nella ricca periferia americana. Non avevano nemmeno congregazioni religiose o «cause ebraiche» che li distinguessero, almeno nominalmente, dagli altri burocrati, medici, avvocati, artigiani o commercianti. E tuttavia, dire che il dramma dell'assimilazione nel loro caso è compiuto sarebbe in tutta probabilità superficiale e di certo prematuro. Nei lunghi anni di regime comunista, i problemi generati dall'autoaffermazione nazionale sono stati congelati, non risolti. Aspettavano solo un rialzo della temperatura politica per risvegliarsi con un vigore che è semplicemente diventato più esplosivo a causa della lunga ibernazione. E, com'è successo negli ultimi anni, gli ebrei completamente acculturati si sono ritrovati non meno vulnerabili ed esposti - forse di più - di qualsiasi altro ingrediente di questa mistura stregonesca.

Tra i nazionalismi che si erano improvvisamente ridestati contro le pressioni unificanti e uniformanti dello stato sovietico, gli ebrei - che diversamente da tutte le altre potenziali nazioni sovrane non avevano rivendicazioni territoriali né la minima speranza di autosufficienza economica o sociale - erano l'unico gruppo in naturale connubio, nel bene e nel male, proprio con quello stato. Gli ebrei erano, nel senso più ampio del concetto, uno «stato-nazione»: dipendevano dalla protezione statale e dovevano al governo centrale sovietico le loro condizioni di vita e le garanzie di sicurezza collettiva. Nella risultante sospensione nel vuoto che si spalancava tra lo stato senza base nazionale e le tante nazioni arrabbiate e

prive di stato, gli ebrei sembravano fatti su misura per ricoprire il ruolo della palla nel gioco politico. Su tutto il periodo della storia ebraica moderna Hannah Arendt commenta che «durante i centocinquanta anni in cui vissero realmente in mezzo, e non soltanto vicino, ai popoli europei, gli ebrei dovettero sempre pagare con la miseria politica lo splendore sociale e col disprezzo sociale il successo politico» [02]. Nella miscela esplosiva di nazionalismi insaziati e insaziabili che era diventata l'ex Unione Sovietica, gli ebrei costituivano un bersaglio ovvio e immediato per scaricare veleni contro lo stato, ritenuto colpevole di soffocare le ambizioni nazionali. Per chi nutriva ambizioni di una grande Russia (che si potevano dedurre sfogliando qualsiasi numero di riviste come «Naš sovremennik», «Moskva», «Molodaja Gvardia», «Literaturnaja Rossija»), gli ebrei simboleggiavano la «cospirazione internazionalista (liberal-occidentale)» contro l'anima e la tradizione unica della Madre Russia. Ma anche quando le forze della grande Russia hanno perso la loro battaglia, nonché il controllo sulle nazioni sottomesse, gli ebrei sono andati incontro, tanto per cambiare, a contraddittorie e incompatibili pressioni assimilatorie, provenienti dai nuovi poteri nazionalisti che hanno ereditato la memoria storica che etichetta gli ebrei come nemici di qualsiasi autoaffermazione nazionale.

A ogni modo, nell'esperienza degli ebrei occidentali si può parlare di assimilazione in linea di massima al passato. L'agonia e lo splendore dell'assimilazione furono nel loro caso un episodio relativamente breve, e relativamente localizzato, della storia moderna. Esso abbraccia le poche generazioni che attraversarono il periodo, tempestoso ma breve, necessario agli stati moderni per consolidarsi nella loro forma nazionalista, storicamente indispensabile per quanto transitoria. Abbraccia solo alcune generazioni che furono gettate nel calderone delle passioni nazionalistiche in fermento; generazioni già separate di netto dalle loro radici, ma non ancora assorbite nel nuovo impasto; generazioni costrette al massimo sforzo e alla massima elasticità, a costruire da zero un domicilio che gli altri intorno a loro vedevano come qualcosa che di norma si eredita per nascita. È di queste generazioni che Kafka parlava come di animali a quattro zampe (davvero non potevano essere accettati come esseri umani secondo gli standard allora in vigore) le cui zampe posteriori avevano a malapena toccato terra, mentre quelle anteriori cercavano invano un punto d'appoggio. Lo spazio vuoto, extraterritoriale, in cui questi «uomini senza qualità» erano sospesi sembrava un'inquietante miscela di paradiso e inferno: il paradiso delle infinite possibilità, l'inferno dell'infinita inconcludenza del successo. Per alcune generazioni i viaggiatori - obbligati a decollare senza avere il permesso di atterrare - non ebbero altra dimora che questo spazio vuoto. L'agonia e lo splendore dell'assimilazione erano confinati in quel breve volo nel vuoto della non-identità. Allettati, blanditi o costretti a mettersi in aria, i passeggeri - che fossero impazienti di spiccare il volo o semplicemente forzati a fluttuare contro la loro volontà - divennero una facile preda per guardacaccia e bracconieri. Ma godettero anche del breve privilegio di quella visione ampia e chiara che viene detta, con una punta di soggezione e gelosia, «a volo d'uccello».

L'esito del processo tende naturalmente a colorire il suo ricordo. Fu il suo finale violento a far capire agli attori (quelli abbastanza fortunati da sopravvivere all'ultimo sipario) che il dramma dell'assimilazione ebraica era stato una tragedia più che una favola morale allegra ed edificante. Le rappresentazioni a cui è stato risparmiato un simile finale si ricordano con minore orrore, e persino con romantica nostalgia e orgoglio. Dove non ha condotto ad Auschwitz, l'assimilazione è ancora rievocata, in perfetto stile «Whig history», come la storia dell'emancipazione, della liberazione e del trionfo della ragione. Al vecchio nucleo degli ebrei americani e britannici non fu mai data occasione di riflettere vedendo i volti dei loro gentili, educati e civilizzati «connazionali» - vicini e soci in affari - durante le «deportazioni».

Ma, come abbiamo visto, con il passare del tempo anche i sopravvissuti tra gli ebrei tedeschi hanno manifestato la tendenza a mitigare gli aspetti disastrosi di quell'amore infelice, e a rievocare con tenerezza le sue gioie romantiche. Questa tendenza è ancora più pronunciata nel caso di paesi molto lontani dall'occhio del ciclone, e che dunque condivisero solo in maniera indiretta la responsabilità per la catastrofe finale. Per esempio, come osserva David S. Landes, «poiché coloro che scrivono di storia francese quasi immancabilmente amano la loro materia [...] la storia dell'antisemitismo francese è molto problematica, è difficile convivere e riconciliarla con le proprie emozioni. Ebrei non ebrei hanno preferito non parlarne, nella speranza forse di evitare questioni spinose o di non disturbare il can che dorme» [03]. A voler essere imparziali, il dramma assimilatorio, in Germania o altrove e nonostante tutti i suoi alti e bassi, non fu mai un disastro assoluto. Cosa ancora più importante, non poté essere percepito come tale dai suoi attori prima che calasse il sipario finale sul Vaterland dei tedeschi di fede mosaica», per rialzarsi su Auschwitz e Treblinka. Loro erano come dei genitori che non sanno quello che fanno i figli; la loro ignoranza contribuisce ampiamente a spiegare il loro ostinato ottimismo di fronte all'evidenza avversa. (Quell'evidenza che ora noi vediamo, con il senno di poi, come i prodromi della tempesta che si andava addensando; ma loro avevano il diritto di interpretarla come l'ultima reminiscenza del passato, che si ritirava sotto la pressione della marcia trionfale e inarrestabile della civiltà umana). In Germania e nell'Impero austro-ungarico l'emancipazione degli ebrei fu la storia di un successo ininterrotto e sorprendente secondo tutti i parametri accessibili e ritenuti rilevanti all'epoca. Nella casa paterna di Sigmund Freud le pareti erano tappezzate di ritratti di famosi statisti e personaggi pubblici dell'Impero, molti dei quali ebrei di estrazione ebraica. Secondo il magnifico studio di Robert S. Wistrich, «gli ebrei lasciavano ovunque il loro segno, nelle banche, nel commercio, nell'industria, nelle libere professioni, nella stampa e nella politica. Anche nelle università fu ben visibile, dopo il 1880, l'espansione dell'élite borghese ebraica». Gli studenti ebrei costituivano il trentuno per cento degli iscritti totali nei ginnasi viennesi, circa il venti per cento nelle scuole tecniche, il quarantotto nelle facoltà di medicina, il ventidue in quelle di legge e il quindici per cento in quelle di filosofia [04].

In lista del loro accesso in massa e apparentemente inarrestabile in una società aperta, invitante e ospitale, persino le manifestazioni più estreme di devozione assimilazionista ai sogni nazionalisti degli ospiti devono essere sembrate meno aberranti di quello che appaiono oggi [05]; è difficile e ingiusto deriderle come semplici prodotti di ingenuità o miopia politica.

Noi oggi comprendiamo, meglio di quanto abbiamo mai potuto farlo gli sfortunati partecipanti al dramma, che nella sfera dell'influenza culturale e delle aspirazioni politiche tedesche i sogni assimilatori erano condannati fin dall'inizio, quanto meno come processo tranquillo e pacifico. La ragione principale era la sorprendente congestione di rivendicazioni nazionali reciprocamente contraddittorie e potenzialmente ostili. Le contraddizioni inevitabili in ogni programma assimilatorio erano state portate a un livello di eccezionale intensità dal fatto che nessun nazionalismo poteva placarsi senza entrare in antagonismo con altri, e quindi non si dava fiducia a nessuna conformità e si esaminava al microscopio, con costante sospetto, qualsiasi dichiarazione di lealtà.

Nella miriade di nazionalità che componevano la vecchia Austria, quali erano quelle con le quali gli ebrei avrebbero dovuto assimilarsi? Quali erano, in concreto, le nazionalità «ospitanti» dal punto di vista degli ebrei assimilazionisti? Come definire chi era «austriaco» e chi non lo era in un impero diviso in una moltitudine di regioni, province, distretti, associazioni politiche, gruppi etnici in lotta fra loro, ed entità linguistiche?

Si capisce che - messi di fronte a un'ampia gamma di scelte, ma essendo per natura uno «stato-nazione», un gruppo che faceva affidamento sullo stato e solo sullo stato perché gli accordasse e proteggesse i suoi diritti politici e sociali ancora precari - gli ebrei erano inclini a optare per la cultura di stato e la lingua di stato, e queste erano tedesche.

Ma il germanocentrismo degli ebrei austriaci era solo un aspetto del problema. Quando, nella seconda metà dell'Ottocento, gli ebrei ungheresi e galiziani cominciarono ad adottare un atteggiamento filomagiario o filopolacco anziché filotedesco, la situazione non migliorò. Il nuovo orientamento degli ebrei a favore dei magiari e dei polacchi della Galizia suscitò immediatamente l'antisemitismo delle nazionalità sommerse, dei «popoli senza storia», oppressi dall'aristocrazia ungherese e polacca [06].

Fu l'irrimediabile incompatibilità dei sogni di supremazia territoriale e monopolio di potere - concepiti in ugual misura da tutti gli stati nazione esistenti o potenziali dell'Europa centroorientale tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo - che si abbatté sugli ebrei con la sua vendetta. Tra tutti i gruppi etnici, culturali e linguistici che vacillavano sotto il peso intollerabile di richieste politiche contraddittorie, gli ebrei erano stati emarginati come l'essenza stessa del fallimento e la causa principale di frustrazione, come incarnazione dell'ambivalenza tout court.

Anche in circostanze «ordinarie» l'esposizione a pressioni assimilatorie ha, almeno potenzialmente, un forte impatto rivelatore: mette le sue vittime più sensibili in condizione di penetrare i segreti e i misteri dell'esistenza sociale, che rimangono invisibili ai placidi e imperturbati «nativi». Quando poi le circostanze hanno raggiunto una complessità ineguagliata altrove,

questo impatto - quest'occasione - deve essere stato di una profondità inconsueta. A mio avviso è qui, più che in qualsiasi altro aspetto, che risiede la causa della spettacolare «irruzione ebraica nella cultura moderna»; del ruolo sorprendentemente creativo e originale che alcune generazioni di ebrei assimilati di fresco o in fase di assimilazione - in una certa fase della storia di una determinata area del mondo in via di modernizzazione - ricoprirono nel dare forma a quella che noi ora giustamente chiamiamo la cultura della modernità.

Il contrattacco dell'ambivalenza

Eugène Ionesco ha dichiarato: «Sento che ogni messaggio di disperazione è la denuncia di una situazione da cui ognuno deve liberamente tentare di trovare una via d'uscita» [07]. Ci sia concessa quest'osservazione: è l'urgenza di uscire che definisce lo stato di disperazione; per articolarsi in forma di disperazione, deve essere un'urgenza senza uno sbocco ovvio, una via d'uscita segnata. Questa deve essere ancora trovata, o scavata attraverso i muri. E la ricerca della via d'uscita, o la sua costruzione, deve essere condotta «da ognuno», ossia individualmente. La comunità presumibilmente non conosce questa via d'uscita, o non lo direbbe se la conoscesse, o se lo dicesse non sarebbe d'alcun aiuto. Ecco perché la disperazione è quello che è. Punta sempre il dito lontano da sé. Qualcuno direbbe che punta il dito in avanti. Ma per noi «davanti» è la direzione del cammino che ci conduce fuori dallo stato di disperazione. Il progresso, potremmo dire, è la memoria della passata disperazione e la determinazione di fuggire da quella presente.

Il dramma dell'assimilazione produsse molta disperazione, e dunque ispirò un acuto desiderio di via d'uscita. Dal momento che quasi tutte le strade tentate si dimostrarono sbarrate o circolari o altresì ingannevoli, prese piede una costruzione massiva di nuove strade. Man mano che la ricerca di nuove strade aumentava di vigore, si dissipava sempre più la fiducia nelle vecchie. Non è che il crollo dei sogni di assimilazione abbia screditato un particolare insieme di credenze, prima abbracciate, poi rinnegate; piuttosto - prendendo in prestito la formulazione di Arnold - ripudiò l'abitudine stessa di nutrire credenze salde, incrollabili e dogmatiche. Fu come se coloro che cercavano nuove strade anticipassero il verdetto emesso in seguito da George Orwell: «Non si ottiene niente insegnando una nuova parola a un pappagallo». «Il nemico è la mente del grammofo, si sia d'accordo o meno con il disco che suona in quel momento» [08]. Profondo sospetto e paura nei confronti delle folle riunite in piazza per celebrare la loro solidarietà spensierata, delle opinioni che diedero corpo alla loro unità, del gioioso abbandono con cui si aderiva a quelle opinioni, furono i sentimenti più intensi condivisi da persone altrimenti così diverse, come Freud, Kraus, Schnitzler, Lukàcs, Adorno, Husserl, Tucholsky, Wittgenstein, Canetti o gli eleganti filosofi del *Wienerkreis*. Qualsiasi credenza li metteva in guardia e risvegliava le loro facoltà critiche per il

semplice fatto di essere stata abbracciata dalla moltitudine intollerante.

Si disse di Freud che aveva profanato il passato, avvelenato il presente e ucciso il futuro. Fu detto, senza dubbio, dalla o per la folla. Per quella folla, il presente era pulito e ordinato solo se il passato era sacro; ed era la nitidezza del presente a far vivere il futuro (a farne cioè un perpetuo e immortale presente). Si pensava che Freud e altri come lui «avvelenassero» il presente perché non erano disposti a riporre fiducia in niente; perché non accettavano come verità le opinioni sostenute dal consenso generale; perché rifiutavano di accettare qualsiasi verità come definitiva, e di dispensare qualsiasi credo da esame critico. Erano detrattori del senso comune, e per questo il loro atto di tradimento scosse le fondamenta del presente, che all'improvviso si dimostrarono incerte e inaffidabili. In effetti questi uomini fecero anche di più: suggerirono che le opinioni non hanno altro che le loro gambe su cui tenersi, dal momento che le autorità dietro cui si nascondono non hanno alcun diritto di rilasciare certificati di verità. Questi uomini distrussero la sicurezza, demolirono l'ordine, fecero naufragare la pace dello spirito.

Nel 1908 un certo Dietrich Schäfer manifestò la sua disapprovazione per la nomina universitaria di Georg Simmel, additando come il «suo tratto ebraico più caratteristico [...] il suo impegno per la sociologia: vedere la società come principale agente formativo della comunità umana al posto dello stato e della chiesa è un "errore fatale"» [09]. Per giustizia verso Schäfer, bisogna ammettere che aveva colpito nel segno. Quando si paragonano i copiosi scritti di Simmel con quelli di Weber, Sombart e la folla di figure minori delle germoglianti scienze sociali tedesche, si resta colpiti dalla poca attenzione che Simmel accorda allo stato, alla chiesa e agli altri poteri «di primo piano» che imprimono nella realtà sociale il sigillo dell'ordine sacro; e dal posto marginale che assegna a questi poteri nel suo diagramma delle cose umane. In effetti, persino la categoria di società ricopre un ruolo secondario nella sua sociologia: la società non è che una forma incostante, fragile e in perpetuo mutamento, che si sedimenta con l'infinito processo della socialità. Se la sociologia dei grandi sistemi religiosi è stata la preoccupazione di una vita per Weber, il magnum opus di Simmel è la filosofia del denaro. Dove Weber parla dell'impatto razionalizzatore della burocrazia statale, Simmel valuta la spontaneità della formazione di un gruppo. Mentre Weber ricerca le ragioni dell'autorità legittima, Simmel esplora le condizioni sociali che stanno dietro alla forma mentis curiosa, scettica e disincantata dell'uomo moderno. Mentre per Weber l'intelletto umano è innanzitutto la fonte e il prodotto di un ordine sempre più razionale («essenzialmente coordinato», nell'immortale formulazione di Parsons), per Simmel esso rappresenta, insieme al denaro, quella soluzione acida che dissolve tutte le certezze e stabilisce le gerarchie. Se Weber cerca il segreto dell'ordine sociale nella presa in cui i valori stringono le azioni umane, Simmel scrive di quella massa grigia di impressioni in cui ogni cosa galleggia con la stessa gravità specifica e nulla è unico, supremo o assoluto. Agli occhi di Weber, il trionfo imminente dell'ordine sociale razionale è in armonia con il dominio della ragione nella vita individuale; Simmel vede

un abisso opprimente e deprimente spalancarsi e allargarsi in maniera inarrestabile tra la civiltà sedimentata sul piano collettivo e la capacità di assorbimento dello spirito umano.

«Una credenza è una credenza è una credenza»: questo sembra essere il messaggio di quella sociologia della cui «ebraicità» si lamentava Schäfer. Una credenza può essere potente e travolgente; e di fatto spesso lo è. Ma per quanto forte, resta sempre un artefatto della società, della socialità, dell'interazione umana. Non è nessun ricorso a un'essenza eterna, a precetti primordiali, a fondamenti assoluti di verità: non è niente, di fatto, se non la preferenza per un credo piuttosto che per un altro, e come ogni preferenza, può essere sfidata, criticata e in ultima istanza screditata e rifiutata.

Ora, difficilmente ci si può aspettare che quest'idea venisse accolta come la Buona Novella dai servitori del moderno stato-nazione, e che i suoi araldi venissero ricompensati. Come già tante altre volte, la rabbia si concentrò sui messaggeri. Schäfer parlava in nome di quella maggioranza che aveva bisogno di credenze da identificare con la verità, tutta la verità e nient'altro che la verità; credenze che fornissero lo scettro del potere, la legittimazione dell'autorità, la licenza di sradicare il dissenso e bandire le sue voci. «La società, avendo per più di un verso la coscienza sporca, non vuole assolutamente che si svelino queste circostanze [...] In tal modo la società alimenta uno stato di ipocrisia civile, cui si affiancano inevitabilmente un senso di insicurezza e un bisogno di proteggersi da questo inequivocabile stato di precarietà mediante il divieto di discussione e di critica»: questo è il triste commento di Freud sulle sue dita scottate. E lui sa che cosa gli dia la forza di opporre resistenza a quella proibizione e continuare a scalfire la spessa corazza dell'ipocrisia: «E forse non è stato un fatto puramente casuale che il primo esponente della psicoanalisi fosse un ebreo. Per aderire alla teoria psicoanalitica bisognava avere una notevole disponibilità ad accettare un destino al quale nessun altro è avvezzo come l'ebreo: è il destino di chi sta all'opposizione da solo» [10]. L'«ebreo» a cui si riferisce Freud, una persona segnata innanzitutto dalla solitudine e dall'isolamento, è naturalmente l'ebreo che lui conosce grazie a un esame autoptico e introspettivo: è l'ebreo dell'epoca dei nazionalismi e dell'assimilazione, l'ebreo già strappato dalle sue origini ma non ancora ammesso in nessun'altra dimora.

E tuttavia c'è più di una punta di paradosso nel fatto che l'ultimo assalto all'ipocrisia sociale, alle false pretese di una verità sostenuta a livello sociale, venga mosso nel caso di Freud (come nel caso della crociata del *Wienerkreis* contro la metafisica, nel caso di Husserl e di altri detrattori dell'«atteggiamento naturale») sotto la copertura di un'altra autorità depositaria di verità, la scienza. La guerra contro le verità indiscutibili assume la forma di una disputa sul diritto di fare affermazioni universalmente valide e vincolanti, di uno sforzo di strappare una simile autorità allo stato, alla chiesa e ad altri organi esecutivi propri dei «nativi», e di metterla nelle mani di istituzioni che possano ragionevolmente sperare di conquistare e difendere un'autonomia. Mentre le strade che conducono agli scranni del potere (religioso) tradizionale restano saldamente sbarrate e

quelle che portano alle nuove sedi politiche sono aperte solo ai possessori di certificati di nascita selezionata, la scienza è l'unico gioco in cui c'è speranza che siano l'abilità, la diligenza e il talento, più che la forza, a decidere il risultato. Marthe Robert scrive di Freud che «in quella società, in cui è chiamato per caso a vivere e a lavorare, ci sono due soli modi per la sua gente di sottrarsi all'umiliazione: il denaro e il sapere, molto denaro, e una cultura vasta abbastanza da imporsi ai più esigenti». Di umiliazione Freud sente parlare da suo padre, e ce n'è abbastanza intorno a lui da stimolare la ricerca frenetica di una via di fuga. La scienza sembra offrirne una. Promettendo di distribuire i suoi premi solo in base al talento e ai risultati ottenuti, e di rispettare unicamente il potere dell'argomentazione, sembra essere la forza agognata, in grado di liberare il presente dalla sua ipoteca verso il passato. I due benefici che Freud si aspetta dalla scienza sono: «una grande scoperta che lo renderà famoso e l'ammissione nei circoli colti che, secondo la regola del gioco sociale, sono anche quelli dell'alta società» [11].

È dunque nella scienza che Freud cerca la corte d'appello contro l'umiliazione amministrata da una società che non è colta né «illuminata». Ma non si accosta alla scienza come un contendente che cerca di far annullare una sentenza sfavorevole o chiede il risarcimento dei danni. L'orgoglio ferito non può essere guarito semplicemente invalidando il verdetto. C'è bisogno di qualcosa di più per restaurare l'onore. Certo, si deve dimostrare che la sentenza originale scaturiva da altre premesse, e che la corte di primo grado era guidata da cattivi conigli; ma bisogna anche provare che aveva trasgredito le sue competenze e che in origine non era autorizzata a emettere il verdetto. Il verdetto originale deve essere revocato, dichiarato nullo e privo di validità; non basta un'amnistia. Freud si accosta alla scienza come un ribelle, anche se politicamente è moderato, liberale, misuratamente conservatore e non ha alcuna simpatia per bandiere rosse e barricate. Deve usare l'autorità della scienza per mettere a nudo la millanteria di un'altra autorità di cui desidera invalidare il verdetto. Ha bisogno di una scienza di cui poter usare l'autorità. E deve costruire una scienza simile, quasi da zero. Come nel caso di Kafka, «tutto deve essere acquistato» perché nulla «è donato».

Nel cercare di interpretare la sorprendente decisione di Freud (nel suo ultimo libro *Mosè e il monoteismo*) di proclamare Mosè un egizio e accusare gli ebrei del suo assassinio, Marthe Robert ipotizza che «vuol essere il figlio di nessuno e di nessun posto, il figlio delle sue opere, e della sua opera, che, a somiglianza del profeta assassinato, lascia i secoli perplessi davanti al mistero della sua identità» [12]. Ma i desideri di Freud, a quanto sembra, contano poco quando, a ottant'anni, si mette finalmente a scrivere il suo unico romanzo storico sulla gloria e la tragedia di un uomo con cui si è segretamente identificato per quasi tutta la vita. A quel punto, il trattamento che riserva al suo eroe non può più essere una dichiarazione di intenti; è piuttosto l'ultimo sguardo di un vecchio sul cammino ormai percorso e lasciato alle spalle.

Non è che Freud non volesse essere figlio di suo padre; non gli era permesso di esserlo, non senza essere perseguitato dalla colpa e paralizzato

dalla vergogna. Suo padre era un nuovo arrivato nella capitale, e non era completamente assimilato: come tale, aveva limitato fortemente le possibilità del figlio prodigo di allontanarsi mentre ancora vantava pietà filiale e rivendicava l'eredità di famiglia. Quando Sigmund, appassionato viaggiatore e avido collezionista di antichità, dopo tanti indugi e rinvii raggiunse finalmente l'Acropoli, il suo primo sentimento, e il più cocente e memorabile, fu il senso di colpa. Era quel sentimento che ancora ricordava dopo anni e anni:

Deve essere che un senso di colpa resta legato alla soddisfazione di aver fatto tanta strada; c'è qualcosa di illecito in questo, di proibito fin dall'età più lontana. Tutto ciò ha a che fare con la critica del bambino verso il padre [...] È come se l'essenziale del successo consistesse nel fare più strada del padre, e che fosse tuttora proibito voler superare il padre. [...] Il tema di Atene e dell'Acropoli contiene una allusione alla superiorità dei figli. Nostro padre era un mercante, non aveva una formazione umanistica, e Atene non poteva significare molto per lui [13].

Ma, come osserva Theodor Reik, «vergognarsi della propria ebraicità» e «vergognarsi dei propri genitori» sono due identiche varianti psicologiche della vergogna (se per caso i genitori sono ebrei) [14]. Oltre a essere un uomo d'affari invece di frequentare un ginnasio, il padre di Freud era anche ebreo, ed era improbabile che i padri ebrei di Vienna - provvisti o meno di istruzione secondaria - spianassero ai loro figli il cammino verso l'Acropoli. Quando poi i figli si avventuravano così lontano, difficilmente potevano condividere con i loro padri la gioia di aver raggiunto la destinazione. Di qui la colpa che avvelenava la felicità dell'arrivo; la nota dolente del tradimento nell'idillio dell'orgoglio.

Quanto a essere figlio del proprio paese, non era una mera questione di desiderio. Non del desiderio del figlio, in ogni caso. Tanto per cominciare, il figlio era illegittimo. La sua unica speranza era fare domanda di adozione. Il meglio che potesse aspettarsi era una patria adottiva, forse una patria matrigna, benevola o severa, ma pur sempre estranea. Diversamente dal figlio naturale, il figliastro non poteva rivendicare amore di diritto. Doveva dimostrare di meritarlo. Doveva esserne degno, conquistarselo. La sua appartenenza alla famiglia non godeva della sicurezza che in genere è alla base di ogni appartenenza. Non poteva che rimanere un'appartenenza imperfetta; in ogni momento poteva giungere una notifica di esclusione, mentre l'emarginazione poteva seguire senza preavviso. E anche se l'esclusione o l'emarginazione non avevano luogo, si continuava a ripetere al figlio adottato che doveva la sua fortuna alla magnanimità dei genitori adottivi. Gli era richiesto di essere grato, prodigo di elogi, doppiamente premuroso e ansioso di compiacerli. Ma se faceva ciò che gli chiedevano, veniva accusato di non essere sincero o di tramare inganni, e il suo entusiasmo era messo in ridicolo, deriso e in ultima istanza addotto come prova a sfavore della sua piena appartenenza. Qualsiasi cosa facesse per accattivarsi il favore del suo paese d'adozione, sarebbe stato il paese ad avere l'ultima parola.

La patria matrigna decideva il significato delle intenzioni del figliastro. Bisognava davvero compiere uno sforzo supremo per assicurarsi che il significato, quando veniva finalmente assegnato, corrispondesse all'intenzione. Non era facile adattarsi alla libertà del paese di tentennare e cavillare. «Doveva conquistare il mondo sul piano intellettuale - scrive Erich Fromm di Freud - se voleva essere alleviato dal dubbio e dal senso di fallimento» [15]. (Quasi a confermare il saggio motto di Fromm, una ventina d'anni dopo che erano state scritte queste parole, all'apice del grido d'allarme antisemita patrocinato dal governo, un altro ebreo - Arthur Rubinstein - fu festeggiato a Varsavia come «il grande figlio della nazione polacca»). E così a Freud rimaneva essere «figlio della sua opera». Non perché volesse esserlo, ma perché si rassegnò a esserlo, e alla fine della sua vita non gli restò alcun dubbio che la sua opera fosse in realtà l'unico luogo che poteva, giustamente e senza timore di essere deluso o smentito, definire come la sua patria, o meglio, la sua famiglia.

Secondo qualsiasi parametro, l'opera di Freud fu una patria eccezionale, fonte di orgoglio inesauribile se davvero bisogna cercare l'orgoglio nella gloria del proprio paese. Senza dubbio, era fatta su misura per quel paese che rifiutava di offrire a Freud una patria sicura, e alla fine lo mandò in esilio: era autosufficiente, completa, in grado di fare proseliti, permeata di uno spirito missionario, intollerante verso ogni dissenso e incline ad assimilare, assorbire le proprie alternative prima che maturassero in resistenze e ribellioni. «La psicoanalisi stessa è la cultura di cui pretende di essere la descrizione». L'inconscio può essere strutturato solo come il linguaggio di Freud, e l'Io e il Super-io sono testi freudiani: «Siamo diventati testi freudiani, e la *initiatio Freudi* è il modello necessario per la vita spirituale del nostro tempo» [16].

Freud, o l'ambivalenza come potere

«La parola di Dio - così Scholem interpreta la tradizione giudaica - deve essere infinita; o, in altri termini, la parola assoluta è in sé insignificante, ma è gravida di significato. Agli occhi umani si incarna in significanti finiti che delimitano infiniti livelli di senso [...] Si può anche perdere la chiave, ma resta vivo un inesauribile desiderio di cercarla» [17]. Citando Rawidowicz, Susan A. Handelman ricorda ai suoi lettori che una cosa (forse l'unica) che Dio diede agli ebrei tramite Mosè fu un testo per l'interpretazione. Non una raccolta di proposizioni definite che aspettano solo che venga chiarito il loro significato (un significato stabilito una volta per tutte e trasparente per tutti coloro che sappiano e vogliano leggerlo), ma precisamente un testo da interpretare e reinterpretare e interpretare ancora, dal momento che i suoi significati sono molti, inesauribili e imprevedibili, e vengono chiamati in vita piuttosto che rivelati con e attraverso il processo infinito dell'interpretazione. «L'interpretazione è il grande imperativo d'Israele, e il segreto della sua storia».

Il dono di Dio fu un testo che «continua a evolversi ogni volta che viene

studiato, con ogni nuova interpretazione». «Qualsiasi interpretazione si sforzi di sostituire il significato espresso dal testo non fa che estenderlo: la metonimia nasce dalla metafora. Il testo è vivo, ma muore se non è stimolato dalla sua continua negazione. Esiste solo se cresce e si rigenera in maniera costante. Il processo non finisce mai, non può finire mai, non finirà mai. Le interpretazioni trovano riscontro nel testo, «formano parte della maglia e si intrecciano con il testo stesso», proprio come nuovi tessuti e cellule prodotti da (e aggiunti a) un organismo vivente. Ogni interpretazione, dopo aver arricchito il testo, non fa che mettere urgenza al suo stesso lavoro e richiedere un nuovo studio, una nuova ricerca di significato; a ogni passo che procede verso la penetrazione dei significati latenti, se ne aggiungono di nuovi e ancora più complessi a quella forma di vita che è stata chiamata il testo. «il concetto di contenuto latente da portare alla luce tramite una procedura ermeneutica - un concetto che mette sia Freud che i rabbini in diretta opposizione alla tradizione del letteralismo protestante - rifiuta qualsiasi tentativo di definire il significato riducendo quello manifesto a un singolo referente nascosto» [18]. «Il dono del Dio ebraico», per così dire, consisté nel bisogno schiacciante di andare in cerca di un significato, nella coscienza che la sete di significato è inestinguibile quanto la saggezza divina è imponderabile, e nella determinazione di proseguire la ricerca per quanto parziale e temporanea fosse la ricompensa. Il dono di Dio fu, diciamo, la coscienza dell'ambivalenza e la capacità di convivere con questa coscienza.

Tracciare linee divisorie nette tra normalità e anormalità, ordine e caos, sanità e malattia, ragionevolezza e follia, fa parte delle conquiste del potere. Tracciare linee del genere significa esercitare sovranità; è la sovranità che indossa le maschere della norma o della salute, che si presenta ora nelle vesti della ragione, ora della sanità, ora dell'ordine pubblico. La sovranità è ansiosa di rappresentare l'altro lato della relazione evocata (già definito come insanità, disordine, anomalia, malattia) come un agente a pieno titolo, un interlocutore ugualmente potente e avido, una copia carbone, un'immagine speculare e un rivale; ma l'avversario putativo è per lo più un prodotto del potere definitorio, un sedimento dei suoi sogni monopolistici, un detrito del suo lavoro incompiuto. Il potere fabbrica i suoi nemici negando loro ciò che si sforza di assicurare a se stesso; e il nemico esiste solo in virtù di e attraverso questa negazione. Vomitando il nemico, il potere cerca di purificarsi dell'ambivalenza, trasformare l'ambiguità in una divisione netta, la polisemia in opposizione. Quando (e se) ha successo, ciò che è inseparabile sarà separato, l'indivisibile verrà diviso, l'esistenza non sembrerà più fragile né il mondo sembrerà misterioso. Classificato senza residui, il mondo si prostrerà inattesa di ordini; sarà trasparente, come le azioni e le intenzioni dei detenuti del Panopticon di Jeremy Bentham. Il potere è una lotta contro l'ambivalenza. La paura dell'ambivalenza nasce dal potere: è l'orrore (o la premonizione?) che il potere ha della sconfitta.

Fu necessario uno straniero come Freud - saldamente confinato all'estremità passiva della guerra all'ambivalenza, e tuttavia ribelle al ruolo assegnatogli - per comprendere a pieno il fondamento ambivalente della

realtà. Le separazioni proclamate naturali non erano altro che convenzioni promosse e rinfocolate in modo coercitivo; la cosiddetta norma di salute sociale non era che un artefatto della repressione avallata dal potere. Eccetto che per il diritto usurpato dal potere a narrare la realtà, non ci sarebbe nessuna ovvia differenza di status tra atti «normali» della gente «normale» e «sintomi nevrotici», tra sogni e «realtà», tra la lodevole ragione e le passioni morbose, tra la superficie luminosa e la profondità offuscata dalle tenebre, tra il dentro accogliente e il fuori terrificante. Non ci sarebbe Es senza Super-io.

«Certi frequenti atti psichici dell'uomo normale [...] sono da intendere allo stesso modo dei sintomi dei nevrotici, ovvero hanno un significato ignoto al soggetto ma facilmente rintracciabile mediante l'analisi. [...] In generale i sogni sono formazioni psichiche interpretabili» [19]. Ogni cosa - che sia proclamata significativa o insignificante - ha dei significati; significati che devono essere riscoperti quando segretamente repressi, e messi e rimessi alla prova quando a prima vista sono trasparenti. «Un modo in cui lo psicoanalista comincia a interpretare ciò che sembra insignificante è quello di immaginare altri contesti in cui lo stesso linguaggio avrebbe altri significati» [20]. La psicoanalisi si avviava a diventare un'arte dell'interpretazione. Trasformò il mondo umano nella sua interezza (non solo la sua parte anomala, malata, indifesa e incontrollata) in un testo da interpretare; rifiutò di accettare le etichette imposte come significati, i nomi in codice degli schedari come identità. Allo stesso modo, decostruì quel mondo. Ponendo domande, indebolì alle fondamenta quella struttura la cui sostanza consisteva nel divieto di far domande. L'essenza della sfida psicoanalitica consisté proprio nel fatto che non si privilegiava nessun codice interpretativo, che nessun contesto era superiore ad altri nell'assegnare significati, e non si doveva scegliere nessun significato escludendone altri. Le cose non sono come ci dicono o come siamo costretti a credere.

Solo l'uomo è soggetto a nevrosi. Solo la vita umana ha la struttura della nevrosi, perché «solo l'uomo è condannato a essere diviso tra due destini, in quanto nel suo Io esiste una facoltà che osserva, critica e paragona incessantemente, contrapponendosi in questo modo all'altra parte dell'Io». Questa separazione tra osservatore e osservato costituisce la condizione umana incorporata e ricreata nel dramma della psiche. Per nascondere il fatto che non sono ciò che pretendono di essere, i poteri del mondo costringono l'uomo a credere di non essere ciò che dovrebbe essere. Ossessionato dall'autoesame, l'uomo dimentica di verificare le credenziali del mondo. L'ambivalenza dei poteri sociali si trasforma nella fastidiosa paura della propria inadeguatezza. Quella che doveva essere una ribellione naufraga di fatto nella nevrosi. Questa spiacevole situazione, dice Ernst Simon, «si riflette in modo particolare sull'ebreo della diaspora moderna» [21]. Freud, l'ebreo della diaspora moderna, sperimentò tutta la forza del colpo. Scegliendo gli ebrei come il principale obiettivo e il campo di prova della spinta assi milazionista, i poteri moderni ne fecero un'involontaria avanguardia del mondo futuro, segnato da una polisemica ambiguità, dal

relativismo e dall'indeterminazione cronica. Di certo non è una coincidenza che quella spinta abbia inciampato proprio sugli individui scelti come vittime principali.

La moderna spinta nazionalista non fece che rendere più dolorosa e acuta un'esperienza che non era affatto nuova nella storia della diaspora. Gli ebrei erano abituati a essere osservati, criticati, paragonati: a essere giudicati, senza avere il diritto di emettere il loro proprio giudizio sui giudici. Avevano imparato abbastanza presto (e lo affermarono chiaramente nella dottrina cabalistica che si sviluppò alle soglie dell'era moderna) che il male condannato dai giudici viene alla luce sulla scia del giudizio: si sviluppò gradualmente una dottrina che vedeva la fonte del male nella crescita sovrabbondante del potere, resa possibile dalla sostantificazione e dalla separazione della qualità del giudizio dalla sua consueta unione con la qualità della benevolenza affettuosa. Il giudizio puro, non temperato da alcuna miscela mitigante [così è di solito il giudizio dell'altro, un giudizio ostile, avverso], prodotto dall'interno del *sitra ahra* (l'altro lato), riversa al suolo il liquido superfluo come una nave piena d'acqua fino a traboccare [22].

La novità recata dall'epoca moderna fu l'unica impresa degna di nota del progetto assimilatorio: consisté nell'acquartierare «presidi» all'interno delle «città conquistate», trasformare i difensori in magistrati fai-da-te, costringere gli accusati all'autocondanna e all'apologia perpetue, pur liberandoli apparentemente dai giudizi esterni e sostituendo i processi con l'autocritica. Fu questa novità che più di ogni altra cosa mise in rilievo l'unità organica di bene e male, che ora si manifestava sotto forma di compenetrazione e reciproca determinazione tra norma e anomalia, salute e malattia, ragione e follia.

«La follia occupa di solito una posizione di esclusione: rappresenta il fuori di una cultura. Ma la follia che costituisce un luogo comune occupa una posizione di inclusione e diventa il dentro di una cultura [...] Dire che la follia è diventata di fatto il nostro luogo comune significa [...] dire che la follia nel mondo contemporaneo punta il dito sulla radicale ambiguità del dentro e del fuori». Questa è la lezione che Shoshana Felman trasse dalla scoperta alla quale Freud fu stimolato dalla moderna invenzione della, per così dire, sorveglianza interiorizzata. Ma una volta che la «radicale ambiguità» è stata percepita e registrata, viene a galla un'altra ambivalenza, quella innata in ogni interpretazione e comprensione. La follia è un tributo pagato alla superiorità della ragione; nella sua sfida ai verdetti della ragione, la follia riafferma che il dominio della ragione è inattaccabile. Ma se per svolgere questa funzione la follia deve essere interpretata di per sé come irragionevole (ossia inconsapevole di essere follia) proprio mentre si presenta come ragione (ossia riconosce la sola autorità della ragione, il diritto monopolistico della ragione a stabilire significati e prendere posizioni), come possiamo sapere dove finisce la ragione e incomincia la follia?

Se la follia in quanto tale si definisce come un atto di fede nella ragione, nessuna convinzione ragionevole può di fatto essere esente dal sospetto di

Follia. Ragione e follia sono dunque inestricabilmente legate; la follia è essenzialmente un fenomeno del pensiero, ovvero un pensiero che pretende di denunciare, nel pensiero di un altro, l'Altro del pensiero; ciò che il pensiero non è. La follia può manifestarsi solo in un mondo in conflitto, all'interno di un conflitto di pensieri [23].

Il mondo moderno è un mondo di conflitto; è anche il mondo di un conflitto che è stato interiorizzato, è diventato un conflitto interiore, si è trasformato in una condizione di personale ambivalenza e contingenza. È un mondo che genera follia allo stesso modo in cui un giardino genera erbacce. Il giardiniere è in grado di distinguere le piante da giardino dalle erbacce perché ha il potere di definirle come tali; il suo verdetto è vincolante finché dura la sua autorità di definire. Ma che cosa succede se l'autorità viene sfidata, come accade prima o poi se le «piante» e le «erbacce» sono essere umani, e se questi sono invitati a trasformarsi in piante da giardino e a vaccinarsi contro la crescita cancerosa del loro nascosto alter ego di erbacce? Come faranno loro a distinguere la norma dall'anormalità, il comportamento appropriato da quello nevrotico, la ragione dalla follia?

Tutti i paradigmi che Harold Bloom constata essere «centrali in Freud» (creazione tramite catastrofe, romanzo familiare e transfert) li ritrova anche «segnati dall'ambivalenza» [24]. Tutti mischiano amore e odio, marchi di nascita di amici e nemici. Tutti mischiano attrazione e repulsione, mattoni che costituiscono gli edifici dell'amicizia e dell'ostilità. I paradigmi di Freud sembrano plasmati a partire dall'esperienza del terzo ambivalente, lo straniero, messo al mondo per portare la croce dei suoi conflitti. In cima al Golgota, guardando giù dall'alto della croce, lo straniero annuncia l'inganno dell'ordine del mondo: quell'ambiguità che le opposizioni a sostegno dell'ordine possono solo nascondere, ma non sanare.

Nessuna interpretazione è completa e ha il diritto di essere soddisfatta della sua verità - proclama Freud - sebbene si sforzi sempre di essere tale e lottando possa in effetti «migliorare». «Migliorare» non significa però avvicinarsi a una verità che possa legittimamente escludere le sue alternative. Significa piuttosto una maggiore tolleranza per le contro-interpretazioni intuitive e non ancora note, una maggiore modestia e una prospettiva abbastanza ampia da includere altre possibilità, già presagite o ancora insospettate. Per le ragioni già spiegate, Freud rivendicava per la sua opera l'autorità e il prestigio della scienza; voleva che essa fosse riconosciuta come un'impresa a pari livello di serietà e di efficacia con la scienza nei suoi momenti migliori, ma allo stesso tempo rifiutava di dissolvere l'identità della psicoanalisi nella pratica correntemente dominante e arbitraria della scienza come esercizio di monopolio ed esclusione.

Soprattutto, la domanda a cui Freud rifiutava ostinatamente di dare una risposta che lo avrebbe reso caro all'establishment scientifico era questa: «esiste, per l'analisi, una fine naturale, ed è comunque possibile portare un'analisi a una fine del genere?» [25]. Di tutte le interpretazioni di qualsiasi sogno analizzato, per quanto cogenti e plausibili, Freud scrisse che «restano possibili, sebbene indimostrate; bisogna abituarsi all'idea che un sogno possa avere tanti significati. Del resto, questa polivalenza non può

essere sempre addossata al lavoro interpretativo, giacché può anche dipendere dagli stessi pensieri onirici latenti» [26]. Il lavoro dell'analista può dare soddisfazione, può alleviare le sofferenze, può persino curare; ma difficilmente può finire, e i suoi effetti non possono mai essere certi e definitivi. Il compito dell'analista è «scoprire, o per essere più esatti costruire, il materiale dimenticato a partire dalle tracce che di esso sono rimaste». Come un archeologo, l'analista «trae le sue conclusioni dai frammenti di ricordi, dalle associazioni e dalle attive manifestazioni dell'analizzato [...] Ma si tratta di una "costruzione" quando si presenta all'analizzato un pezzo della sua vecchia storia dimenticata». C'è qualche garanzia che la ricostruzione sia fedele agli eventi effettivi? È la verità, unica e sola, quella che l'analista mette di fronte al paziente? «Abbiamo la sensazione che tale interrogativo non ammetta comunque una risposta universalmente valida [...] È vero che non assumiamo un "no" dell'analizzato in tutto il suo valore; ma altrettanto poco valore diamo a un suo "sì"». Ogni costruzione, diciamo, «è incompleta poiché coglie solo un piccolo frammento degli eventi dimenticati». E così gli scienziati di Freud «attribuiscono alla singola costruzione solo il valore di un'ipotesi in attesa di verifica, conferma o confutazione» [27].

Il mondo è ambivalente, sebbene questo non piaccia ai suoi colonizzatori e governanti, che in tutti i modi cercano di farlo passare per qualcosa che non è. Le certezze ormai non sono più che ipotesi, le storie non sono più che costruzioni, le verità non più che stazioni temporanee su una strada che continua a estendersi in avanti senza mai finire. Nient'altro? Molta furbizia deve essere stata dispiegata e molto veleno deve essere stato riversato sull'ambivalenza - flagello di ogni intolleranza e di ogni pretesa monopolistica - per parlare di ipotesi, costruzioni o stazioni temporanee come se fossero «niente di più che...». L'ambivalenza non deve essere deplorata. Deve essere celebrata. L'ambivalenza è il limite del potere dei potenti. Per la stessa ragione, è la libertà degli impotenti. È grazie all'ambivalenza, alla ricchezza polisemica della realtà umana, al coesistere di molti codici semiotici e sistemi interpretativi, che la «conoscenza associativa dell'interprete è investita di poteri straordinariamente ampi, incluso persino il privilegio ermeneutico di permettere alle domande di essere parte delle risposte» [28].

Kafka, o la difficoltà di nominare

Riguardo all'uso quasi ossessivo che Kafka fa della congiunzione *aber* (ma), il suo acuto commentatore Herman Uyttersprott ha da dire quanto segue:

Tra gli autori tedeschi, Kafka è quello che usa la congiunzione avversativa aber di gran lunga più di tutti. Precisamente, la usa in media due o tre volte più spesso di tutti gli altri autori [...] La causa di ciò risiede nell'eccezionale complessità di un'anima che non è in grado di vedere e sentire semplicemente in linea retta, un'anima che non dubitò o esitò per codardia e cautela, ma

piuttosto per chiarezza di visione. Un'anima che a ogni pensiero, ogni percezione, ogni affermazione, immediatamente sentiva un diavoletto che gli sussurrava: aber... E allora quest'anima dovette mettere nero su bianco questo diabolico «aber», per nostra maggiore «confusione nella chiarezza» [29].

Ma l'*aber* di Kafka non vuol dire reciproca esclusione: non veicola la certezza con cui normalmente si afferma l'opposizione e si dichiara la necessità di una scelta. Come nella visione freudiana del processo infinito e sempre incompleto di interpretazione, non segnala la determinazione di un *entweder-oder* (o... o...), ma la rassegnazione di una *nebeneinander*, ovvero di uno stare fianco a fianco in un'unione incongruente ma indistruttibile. Jill Robbins ha osservato nuovamente il costante uso, da parte di Kafka, delle giustapposizioni paratattiche: versioni, spiegazioni e interpretazioni di eventi e azioni si accumulano le une sulle altre, sono narrate le une accanto alle altre-, ognuna per conto suo, separata, apparentemente sensata, e tuttavia insieme non hanno senso a causa di contraddizioni logiche - un'incompatibilità in virtù della quale si escludono a vicenda. (Paratassi - un altro termine in «para» - significa che «proposizioni e frasi sono disposte in maniera indipendente, in una costruzione coordinata più che subordinata», così da non offrire al lettore alcun indizio su quale versione si debba preferire, quale occupi il posto centrale nella struttura dell'interpretazione; non gli si dice nemmeno se esista una simile gerarchia, o se le interpretazioni incluse nella lista vadano insieme o siano tratte da mondi separati. Paratassi significa, innanzitutto, assenza di gerarchia. Come nella percezione che aveva Simmel della condizione moderna, tutte le versioni della descrizione galleggiano, per così dire, con la stessa gravità specifica, sono una uguale all'altra e non contengono niente che possa suggerire una scelta facile). Inventari di spiegazioni sistematiche in modo paratattico testimoniano l'impossibilità di una spiegazione; una paratassi di interpretazioni comunica il carattere inconcludente e senza prospettive dell'interpretazione, la vacuità ultima dell'intelletto.

Finché stanno insieme, e poiché stanno insieme e non possono che farsi compagnia a vicenda (nessuna ha il diritto di stare da sola; di per sé, ognuna è una bugia), ogni interpretazione cancella tutte le altre. Tra tutte, forniscono quello che ciascuna separatamente nega e nasconde: l'impossibilità di penetrare a fondo i molteplici livelli del mondo dei significati. (Si potrebbero richiamare alla memoria gli esercizi che Harold Garfinkel era solito assegnare ai suoi studenti, volti a districare i sensi nascosti di sequenze conversazionali apparentemente semplici e ovvie: quelle piccole dimostrazioni pratiche che mettevano a nudo la verità nelle paratassi kafkiane. Gli studenti di Garfinkel presto si resero conto, piombando nella più totale confusione, che nessuna interpretazione, per quanto ricca ed elaborata, si avvicinava minimamente all'inventario completo di tutte le assunzioni silenziose che i conversationalisti dovevano fare per comunicare, ovvero per sostenere i fragili significati delle loro enunciazioni). Ogni interpretazione di per sé promette comprensione; ma, insieme, esse rivelano l'agonia del sogno inasaudito e inasaudibile di comprensione.

Fanno però anche di più. Dopo aver elencato due serie di scambi paratattici, Jill Robbins pone la cruciale domanda: «c'è qualcosa di simile a un "io" che possa dire questo?» [30]. La disperazione dell'ermeneutica messa a nudo dalla paratassi non è una disperazione di cui l'interprete può appropriarsi, che può fare sua, assimilare, addomesticare, inserire tra le regole del gioco. La disperazione dell'ermeneutica preclude la possibilità di un soggetto intelligente. Non ha un soggetto.

Poiché non appartiene a nessuno, annulla il soggetto. Nel centro o in fondo, dove si sforzava di essere il soggetto, viene rivelato un vuoto. Questa vacuità è il prodotto dell'intelligenza frustrata; ma è anche l'inizio, la possibilità stessa, di quello sforzo di comprendere che è destinato a finire nel nulla, ma non può mai raggiungere un punto terminale oltre il quale non ci sia inizio.

Vuoto, ambivalenza e mancanza di chiarezza potrebbero essere stati sempre là, fin dall'inizio dei tempi. Raramente (o forse mai) intravisti dai viaggiatori, sono rimasti comunque completamente sconosciuti agli autoctoni radicati. Per usare la distinzione fatta da Benjamin tra i due tipi di narrazione, c'erano pochi marinai che portavano a casa le storie di paesi lontani, misteriosi e terrificanti; mentre le storie da contadini non contenevano alcun accenno all'abisso che si spalancava oltre l'ultimo recinto del villaggio. Gli ebrei furono tra i primi ad avventurarsi (o a essere spinti) così lontano, ad andarci in grandi quantità e a trattenersi abbastanza a lungo da esaminare attentamente il territorio circostante. Quegli ebrei furono emarginati nel vuoto da contraddittorie pressioni assimilatorie; viaggiarono perché non fu loro permesso di insediarsi in modo stabile, e sapevano che la loro condizione era quella di viaggiatori perché era stato loro detto dell'importanza di stare fermi. Erano stati costretti in uno spazio aperto e ambivalente, ed erano pienamente coscienti di quanto fossero incontrollabili e illimitati quel vuoto e quell'oscurità che trovarono in quella dimora non scelta. Come Kafka confessa a Max Brod, la sua «gambetta posteriore» era ancora appiccicata all'ebraismo di suo padre mentre quella anteriore si dimenava senza trovare terreno nuovo; la disperazione che ne derivava era la sua ispirazione. Nessuna canzone è pura - confida Kafka in una lettera a Milena - come quella cantata da chi è rinchiuso nelle profondità dell'inferno. Sono i loro canti che noi scambiamo per quelli angelici. A Praga - scrive Marthe Robert - Kafka non può essere «assimilato»: è «germanizzato, vale a dire che la lingua fa per lui le veci di tutto quello di cui il destino lo ha privato: una terra natale, una patria, un presente e un passato». Quella lingua (si dà il caso che per Kafka fosse il tedesco) non era un lasciapassare per qualsiasi comunità e per qualsiasi presente o passato condiviso che qualunque gruppo di nativi avrebbe accettato (una circostanza fin troppo visibile dato che si trattava della lingua tedesca, la lingua di uno stato intollerante, centrato su se stesso e pervaso da un nazionalismo militante). Quella lingua poteva dunque essere abbracciata nella sua purezza: indipendente, chiusa su se stessa e senza vincoli; la lingua come spazio vuoto e aperto, come ambivalenza e invito costante rivolto a chi cercava di capire.

Kafka arrivò a rendersi conto, dice Marthe Robert, che era «ebraico perfino il suo modo di non essere ebreo» [31]. «Perfino», dice Robert. Ma Kafka sapeva anche di più; di certo sapeva che proprio nel suo non essere ebreo in un senso comunitario, tribale, rituale - nel suo non essere affatto «tribale»? si esprimeva più pienamente la sua condizione esistenziale di ebreo. Dopo aver spogliato gli ebrei dei loro rituali tribali, le moderne pressioni assimilatorie - seppure inavvertitamente - spalancarono alla condizione ebraica le porte delle sue imperscrutabili possibilità. La gente che ereditò il libro bianco, e lo portò con sé per secoli senza rendersi completamente conto dell'occasione che esso comportava, era ora costretta ad aprire gli occhi sulla sua vacuità. Quella vacuità che costituiva la sua occasione. Quel vuoto che non esprimeva altro che l'urgenza di essere riempito.

Udii sonare una tromba in lontananza e domandai al servo che cosa significasse. Egli non lo sapeva e non aveva udito niente. Presso il portone mi trattenne e chiese: «Dove vai, signore?» «Non lo so» risposi. «Pur che sia via di qua, via di qua, sempre via di qua, soltanto così posso raggiungere la meta». «Dunque sai quale è la tua meta» osservò. «Sì» risposi. «Te l'ho detto. Via-di-qua; ecco la mia meta».(La partenza) [32]

...ma nessuno, nessuno sa guidare gli eserciti in India. Anche allora le porte dell'India erano irraggiungibili, ma la spada del re indicava la direzione. Oggi le porte sono spostate in tutt'altro luogo e più lontano e più in alto; nessuno indica la direzione; molti reggono la spada, ma solo per agitarla nel vuoto; e lo sguardo che voglia seguirla, si confonde. (Il nuovo avvocato)

Sono in piedi sulla piattaforma del tram e mi sento del tutto insicuro riguardo alla mia posizione in questo mondo, in questa città, nella mia famiglia. Neanche approssimativamente sarei in grado di indicare quali esigenze potrei far valere con ragione in una qualsiasi direzione. Non posso in alcun modo giustificare il fatto di trovarmi su questa piattaforma, di tenermi a questa cinghia, di farmi portare da questa vettura, il fatto che la gente scansi il tram, o cammini quieta, o sosti dinanzi alle vetrine. Nessuno lo pretende da me, è vero, ma non ha importanza. (Il passeggero) [33]

La meta deve essere «via di qua». La spada del re aveva un tempo indicato le porte che ormai si sono spostate indietro, e le spade oggi indicano in così tante direzioni che gli sguardi che le seguono si confondono. Un uomo non può spiegare perché è dov'è; perché si muove in una certa direzione. Ma tutto questo non ha importanza - perché uscire è la meta. L'unica meta che bisogna prefiggersi. «Sì» dice Walter A. Strauss, Kafka è Assuero, l'ebreo errante, e incarna anche la sua speciale variante del XX secolo: assimilato e tuttavia non assimilato, devoto al giudaismo e tuttavia distaccato da esso, cavaliere errante e dragone; un emissario a cui è affidato un messaggio che non ha sentito bene o non ha compreso a fondo; eroe-liberatore la cui forza è la sua debolezza; un Parsifal - ma questo qui è un «folle impuro» - che fa troppe domande e mai quella giusta [34].

Kafka è fatto di opposizioni. O piuttosto, della negazione delle opposizioni - della paratassi delle opposizioni. La vita di Kafka, come la vita

moderna, è una vita «sospesa a metà»: sospesa nello spazio, sospesa nel tempo, a metà tra tutti i momenti fissati e i luoghi stabiliti che, in virtù della loro fissità, vantano un indirizzo, una data o un nome proprio.

Se ha ragione Marthe Robert e Kafka nei suoi romanzi e racconti parla solo di se stesso (quale scrittore del resto non lo fa?), allora è la sua esperienza di ebreo assimilato/inassimilato - il cavaliere errante della modernità e il dragone che il cavaliere aspetta ancora di uccidere - che è stata rimodellata nelle creature mostruose, ibride, bastarde, sovra- e sotto-definite e incongruenti che popolano i suoi scritti. Un uomo trasformato in insetto; una scimmia che si trasforma in uomo; un cane che diventa filosofo; un essere metà gatto, metà agnello; mezzo morto, mezzo vivo; e poi quello più incoerente di tutti, talmente incoerente da raggiungere la coerenza, Odradek. Sembra che la parola «derivi dal tedesco», e «lo slavo l'abbia solo influenzata»; un essere che «si presenta sì privo di senso, ma a suo modo conchiuso. D'altronde è impossibile dire qualcosa di più preciso, perché Odradek è straordinariamente mobile e non si fa prendere». Quando gli si chiede quale sia il suo nome o dove abiti, lui «ride; ma è una risata che può produrre solo chi sia senza polmoni» (Il cruccio del padre di famiglia) [35].

Quando i personaggi di Kafka hanno dei nomi, questi sono ridicoli, illogici e - avendo un'origine poco chiara e contestata - creano confusione più che designare qualcosa. Sembra che la funzione di questi nomi sia per lo più quella di smontare la hybris del nominare, ovvero dimostrare l'impossibilità di designare. I protagonisti dei suoi romanzi maggiori invece non ce l'hanno proprio un nome. Sono designati da segni, senza la pretesa di nominarli. Recano deboli tracce di nomi forse dimenticati (ma questo ha poca importanza dal momento che ormai non contano); o inizi rudimentali e arbitrari di nomi che aspettano di essere completati. Gli eroi sono forse innominabili. O i loro nomi sono impronunciabili. «Scrivo il mio nome in uno spazio aperto»: Jabès avrebbe espresso a parole quello che Kafka aveva detto con il silenzio. Nello spazio aperto del «mondo in cui la nascita lo ha posto, senza dargli il diritto di dirsi in esso a casa sua, l'individuo chiamato Kafka non è presentabile che a metà, o per niente» [36]. Il suo nome deve essere stato inghiottito e dissolto da questo spazio aperto che era in sé un'enfatica negazione della possibilità di nominare, di un'identità rincorsa con ansia ma sempre sfuggente.

Ancora una volta, la peculiarità ebraica si trasforma in universalità moderna. L'anonimia di Kafka precede e inaugura il mondo moderno-, un mondo in cui i nomi non si ricevono ma si fabbricano, e mentre si fabbricano, non offrono una data fissa o un luogo stabilito ed eliminano la speranza stessa di una simile offerta. Al suo esordio, la modernità costrinse gli ebrei a visitare quello spazio vuoto, quella «terra propizia al silenzio e all'ascolto infinito» (Jabès) che fino ad allora avevano occupato quasi inconsapevolmente; e a cartografarla e portare con sé la mappa ogni volta che tornavano dal loro viaggio. Quella mappa che ora il mondo moderno può usare nel suo viaggio nello spazio vuoto del suo futuro. Ora, «chiunque o nessuno può essere ebreo» (Derrida).

Georg Simmel fu forse il sociologo più prolifico, più pubblicato e più letto del suo tempo. Eppure i tentativi di tutta una vita di ottenere una nomina universitaria non lo condussero da nessuna parte. Gli fu assegnata una cattedra in un'università provinciale a Strasburgo solo un anno prima della sua morte. Le domande, sostenute dalle più autorevoli raccomandazioni e da una storia editoriale impressionante, venivano regolarmente respinte. Può essere che i comitati incaricati delle nomine e gli esperti a cui questi si rivolsero per un'opinione sull'opera di Simmel fossero irritati dalla sua origine ebraica, che costituiva ancora un serio handicap, dato lo spirito nazionalista e la pratica discriminatoria delle università tedesche. È probabile tuttavia che a irritare i portinai del mondo accademico fosse, ancor più del certificato di nascita di Simmel, la sostanza della sua sociologia: così sfacciatamente in contrasto con i testi standard del tempo, così diversa, (percepita) così aliena, così ebraica.

Il rifiuto per la sociologia di Simmel è sopravvissuto al suo autore. Ci sono voluti molti anni perché i sociologi accademici lo ammettessero nel canone della loro tradizione. E ci sono voluti ancora alcuni decenni per includerlo tra i «padri fondatori» della sociologia. Solo di recente Simmel ha cominciato a essere riconosciuto come un influente e sensibile (forse più di chiunque altro) analista della modernità; come uno scrittore che articolò, come un'eresia, quello che molto dopo la sua morte doveva diventare il senso comune della scienza sociologica; come un pensatore che più di ogni altro fu in sintonia con l'esperienza contemporanea; come l'inventore di uno stile sociologico che giunse a essere apprezzato come il più adeguato e consona al tipo di realtà sociale che doveva narrare. Negli ultimi anni, gradualmente, gli stessi aspetti della sociologia di Simmel che ai suoi tempi lo confinarono ai margini della professione hanno cominciato a essere considerati come anticipazioni misteriosamente profonde della forma delle cose a venire. Quelli che in passato erano i vizi di Simmel sono diventati virtù, e le debolezze sono diventate meriti.

Simmel fu accusato di una certa frammentarietà nelle sue analisi. Si accostava alla realtà sociale ora da una prospettiva, ora da un'altra, e ogni volta si concentrava solo su un fenomeno, su una categoria o su un processo sociale. Attraverso una pratica del genere, la realtà emergeva dai suoi scritti come tante schegge di vita e briciole di informazione; anni luce di distanza dai modelli completi, onnicomprensivi, armoniosi e sistematici di «ordine sociale» o «struttura sociale» offerti da altri sociologi e considerati di rigore dalle scienze sociali del tempo. Nelle mani di Simmel la realtà, per così dire, si dissolveva; andava in pezzi e rifiutava di lasciarsi rappezzare alla meglio dall'impatto unificante della chiesa, dello stato o del *Volksgeist*. Questo disturbò molti lettori di Simmel, soprattutto quelli sdegnati dalla prospettiva di diventare suoi colleghi universitari. Oggi ci rendiamo conto che la «sconnessione» della sua analisi era a misura della condizione umana che Simmel, diversamente dai suoi colleghi, percepiva dietro la facciata delle ambizioni totalizzanti dell'autorità costituita; della medesima realtà

sociale che è emersa dalle macerie dei sogni ingegneristici falliti in tutta la sua verità frantumata, frammentaria ed episodica - e come tale è stata riconosciuta. Potremmo dire che Simmel smascherò la falsità di una totalità immaginaria in un'epoca in cui quasi tutti i suoi contemporanei ancora ne tessevano le lodi. Il fatto di essere stato escluso dall'ordine vorace promosso dalla «suprema realtà» dello stato certamente gli aguzzò la vista; lo aiutò a vedere prima quello che gli altri avrebbero scoperto molto dopo. A Simmel la gloria è stata conferita postuma, quando l'esperienza universale si è messa in pari con la sua capacità di penetrazione un tempo peculiare. Ora tutti sappiamo contro che cosa si è dovuto scontrare per aprirsi un varco da solo. Possiamo ricavare testimonianza di quella lotta dalla saggezza scettica, serena e dignitosa delle sue intuizioni pionieristiche.

Prendiamo per esempio la sua audace desacralizzazione (profanazione?) dei valori. Celebrati come assoluti ed extratemporali dai poteri terreni che volevano crogiolarsi nella loro gloria riflessa, Simmel li ha brutalmente strappati dal loro piedistallo ideologico per riportarli al loro ruolo legittimo: perseguire una gratificazione che non si troverà mai dove si spera di ottenerla, e che paradossalmente deve la sua attrattiva al sacrificio che richiede: tutti i sentimenti di valore «si ottengono in generale solo rinunciando ad altri valori»; è la «via tortuosa per ottenere certe cose» che induce a ritenerle «di valore»; le cose «valgono solo quello che costano. Questo poi sembra significare secondariamente che costano quello che valgono». Sono gli ostacoli sul cammino, «la paura che l'oggetto possa scappare, la tensione della lotta» che costituiscono il mistero del valore [37].

Il punto di osservazione di Simmel non era un ufficio della burocrazia statale, né nessuna delle sue repliche accademiche. Dalla sua prospettiva, non poteva emergere nessuna visione «globalizzata» e «demografizzata» della «società» (ovvero, del territorio reclamato per la coltivazione statale). Simmel scandagliò la condizione umana dalla prospettiva di un viandante solitario, che in seguito Walter Benjamin avrebbe ribattezzato *flâneur* (commentando il famoso saggio di Baudelaire sul modo in cui l'arte moderna riesce a catturare l'elusiva esistenza moderna). Il *flâneur* è un testimone, non uno che partecipa; si trova nel posto in cui passeggia, ma non ne fa parte-, è spettatore di uno spettacolo infinito di affollata vita urbana: uno spettacolo con attori che cambiano costantemente e che non conoscono in anticipo le loro battute, uno spettacolo senza copione o regista o produttore, e tuttavia con la garanzia di restare sempre in cartellone grazie all'abilità e all'inventiva dei suoi personaggi. Così come lo vede il *flâneur*, lo spettacolo non ha inizio né fine, non ha unità di tempo, luogo o azione, non ha uno scioglimento né un finale scritti a priori. Al contrario, si divide in episodi senza causa né conseguenza. Deve costruirsi man mano che va avanti; allestirsi da zero, a poco a poco, con le proprie risorse. La domanda interessante (l'unica sensata) è a questo punto come mai si possa fare, e si continui a fare senza una regia o un copione. Nella sociologia di Simmel non c'è posto per la «società»; Simmel insegue il mistero della socialità. La sua sociologia si occupa dell'arte di costruire, più che dei grandiosi disegni architettonici attenti all'armonia.

Simmel diagnosticò in modo infallibile il crollo, o forse l'originaria menzogna, di quella «natura umana universale» che durante lo Sturm und Drang della modernità servì a mascherare l'assalto alla differenza e i rinnovati tentativi di reprimere l'alterità. («L'uomo perfezionato», che doveva emergere una volta che fossero state smantellate tutte le restrizioni alla «condizione universale», «non poteva mostrare differenze», «perché era perfetto»; «tutto quello che si deve fare» è liberare l'uomo - «individualizzato da caratteristiche empiriche, posizione sociale e conformazione accidentale» - da «tutte queste influenze e deviazioni storiche che distruggono la sua essenza più profonda», e allora «potrà emergere in lui» l'«uomo in quanto tale»). Simmel notò anche, molto prima che lo facessero gli altri, che la realtà della vita moderna aveva sfidato i sogni totalizzanti; più precisamente, questi sogni erano controproducenti. Sotto l'impatto del potere universalizzante, la condizione umana si era sviluppata in una direzione esattamente opposta alle intenzioni.

Per tutta l'età moderna l'individuo va «alla ricerca di se stesso, verso un punto di stabilità non ambiguo, di cui egli ha sempre più pressantemente bisogno, man mano che l'orizzonte teorico e pratico si amplia in modo inaudito e che la vita si complica, e che proprio per questa ragione non può più essere trovato in nessuna istanza esterna all'anima. Tutte le relazioni con gli altri sono così in definitiva solo tappe del cammino su cui l'io giunge a se stesso: sia che in ultima istanza si senta uguale agli altri, perché, fondandosi solamente su se stesso e sulle proprie forze, ha ancora bisogno del sostegno di questa consapevolezza; o che sia all'altezza della solitudine della sua qualità e i molti esistano propriamente solo per far sì che ogni singolo possa misurare la propria incomparabilità e l'individualità del proprio mondo in rapporto agli altri [38].

Quelli che hanno già capito e quelli che continuano ad aggrapparsi spasmodicamente alle vecchie illusioni sono nella stessa incresciosa condizione. Gli individui «radicati», nativi, quelli che hanno una «appartenenza» non sono diversi dagli estraniati, dai reietti o dagli apolidi - solo che ancora non lo sanno. C'è bisogno di forza per sopportare la solitudine. Questa forza viene a mancare proprio a chi ha delle radici, e proprio mentre sfugge al destino di autocostruirsi per cercare un riparo illusorio in un'appartenenza solo immaginata.

Finché resteranno al riparo, gli individui radicati difficilmente ammetteranno la verità della scoperta di Simmel. Come si può comunicare la propria esperienza? Che cosa si deve trasmettere nel corso di un simile atto comunicativo? La conoscenza che «rende oggettivi» i contenuti di una mente soggettiva come può essere acquisita da un'altra mente in tutta la sua soggettività originale? Queste domande ci suonano familiari; possiamo facilmente ammettere che costituiscono l'agenda del mondo in cui tutti viviamo, il mondo «tardo-moderno» e «postmoderno». Ma prima di diventare l'agenda del mondo in generale, questa era l'agenda del discorso sociologico simmeliano. Simmel fece quello che ora facciamo tutti, solo mezzo secolo prima: mise il microscopio della comunicazione e della comprensione tra diverse forme di vita al centro esatto della sua indagine e

della sua ricostruzione della socialità:

Nelle scienze dello spirito [...] l'uguaglianza tra la funzione conoscitiva e il suo oggetto [...] continua a indurre a quel naturalismo che ritiene possibile un semplice copiare l'oggetto da parte del soggetto, e fa della fedeltà la misura di valore della conoscenza. Alla storiografia continua ancora a essere acriticamente assegnato il compito di mostrare l'accadere «come realmente è stato». Al contrario, bisogna rendersi conto che ogni conoscenza è una traduzione del dato immediato in una nuova lingua, con le forme, le categorie e le esigenze che solo a lei sono proprie [...] un'immediata comprensione risultante dalla identità di natura, sarebbe come un leggere nei pensieri o la telepatia, ovvero presupporrebbe un'armonia prestabilita [39].

Poiché né la telepatia né l'armonia prestabilita sono proposte fattibili, ogni tipo di comunicazione tra le menti è destinata a implicare tortuosi processi di codifica e decodifica, e soprattutto di traduzione. Data la complessità del processo, la comunicazione quasi certamente non raggiungerà il suo scopo dichiarato: ci saranno residui di significati non recuperati, e la sete di ulteriore interpretazione non si estinguerà mai. «Sorge così la tipica situazione problematica dell'uomo moderno: la sensazione di essere circondato da un'infinità di elementi della cultura, che non sono insignificanti, ma fondamentalmente nemmeno significativi» [40]. Questa, come ha scoperto Simmel, è la degnazione finale dell'uomo scaraventato nella condizione moderna. Simmel ci arrivò (o ci fu spinto?) prima della maggior parte dei suoi contemporanei.

L'altro lato dell'assimilazione

La rivelazione freudiana dell'ambivalenza (la propensione a collocare i concetti su e tra i confini, in maniera tale che sfidino la distinzione tra psichico e somatico, dentro e fuori, senso e nonsenso), l'intuizione kafkiana della sostanziale infondatezza della condizione umana, la degradazione simmeliana della società alla commedia della socialità, la riabilitazione sestoviana delle possibilità umane soffocate, tutto questo si lega insieme nella filosofia dell'indecidibilità di Jacques Derrida. Nelle parole di due suoi curatori americani, «tutta l'idea che la coerenza logica e il metodo scientifico possano condurci alla o alle verità che governano l'esistenza umana è il pregiudizio platonico del pensiero occidentale che Derrida mette in discussione. Derrida legge Freud come Freud leggeva se stesso e gli altri: con un occhio sul contingente, il casuale, l'evento fortuito e l'errore» [41]. Il pregiudizio contro cui Derrida è in rivolta è l'avversione al caso; l'orrore del contingente che aveva innescato e motivato la lunga marcia verso l'ordine perfetto e immutabile, verso l'arbitrario dominio della necessità e la trasparenza cognitiva del mondo a portata di mano (la chiarezza intellettuale e l'eliminazione del caso sono in effetti collegate in modo tautologico, dal momento che si ha una conoscenza davvero chiara e completa solo di ciò che è regolare e ripetitivo, e dunque non dà alcuna informazione), tutti fenomeni che hanno raggiunto il punto culminante

nelle ambizioni progettuali, ordinatrici e «giardinieristiche» della modernità.

Derrida restituisce l'indeterminato al suo legittimo status di fondamento di ogni esistenza; o meglio, denuncia l'inganno dei lunghi tentativi di scacciarlo dalla sua posizione o mascherare la sua presenza. Qualsiasi sforzo di determinare si risolve in un'indeterminatezza ancora maggiore; qualsiasi tentativo di codificare, sovra-codificare e fissare non può che incrementare simultaneamente la somma totale (se si può parlare di somme) di casualità e indeterminazione. Ogni passo nell'interpretazione apre nuovi compiti interpretativi. L'interpretazione annuncia altra interpretazione. L'interpretazione diventa parte di ciò che interpreta e dunque incrementa la totalità da interpretare; è scritta nel mondo che lei stessa scrive. Non può che iscriversi nel libro di cui deve agevolare la lettura. Ciò che contraddistingue l'opera di Derrida è il caloroso riconoscimento della «necessità metodologica di includersi nella questione e nel problema, accettando la responsabilità della propria riflessività e del proprio errore»; la disponibilità «ad abbandonare la tradizione della sicurezza di sé, a prendere le distanze dalle condizioni di senso definite in questa tradizione». Per Derrida non esiste un punto di vista esterno definitivo, la cruda realtà non-testuale «là fuori» a cui l'interpretazione del testo possa fare riferimento nella speranza del giudizio ultimo e finale. Il testo si sviluppa nel corso della sua penetrazione interpretativa. L'interpretazione non può che intrattenere con il testo quella relazione che disorienta ma è anche profondamente creativa; e il testo è al tempo stesso metonimico quanto metaforico; l'interpretazione diventa un'estensione del testo mentre cerca di integrarlo.

Nel suo originalissimo studio della critica letteraria contemporanea, Susan A. Handelman descrive la strategia interpretativa di Derrida come il riemergere del metodo interpretativo rabbinico nella moderna teoria letteraria. Le regole ermeneutiche rabbiniche, in acuto contrasto con il pensiero greco, «non furono generate in un processo di astrazione dal testo, che poteva poi essere separato e manipolato indipendentemente da esso». I commentari rabbinici «formano parte della maglia e s'intrecciano» con il testo stesso. Cozzano violentemente con quello che Handelman definisce il «letteralismo protestante», caratterizzato dall'antitesi tra letterale e figurativo e dall'«incapacità di esistere all'interno della tensione dell'assenza-nella-presenza che contraddistingue la sfera linguistica», dalla paura del significato multiplo e dal tentativo di sfuggirne rifugiandosi in «una teologia e un'ermeneutica dell'immanenza, della grazia e del significato univoco, e in una finalità del libero gioco dell'interpretazione». «L'intera storia passata dell'interpretazione» era vista come una prefigurazione dell'«interpretazione completa e definitiva», e questa parola era destinata a cancellarsi nel farsi carne [42].

Né la giustapposizione né la scelta sembrano essere, diciamo, semplici o nette. La strategia interpretativa di Derrida non consiste nel rifiutare e restituire, nel ripudiare la tradizione ermeneutica del mondo cristiano e far rivivere quella dei rabbini. Tanto meno si tratta di una semplice sostituzione della prima con la seconda. Piuttosto, l'ermeneutica

occidentale ha seguito la sua logica di sviluppo immanente e ha raggiunto in questo sviluppo un punto critico in cui le sue antinomie interne non potevano più risolversi con mezzi che era in grado di generare da sola. Si può dire che, se la visione rabbinica dell'interpretazione ha dimostrato il proprio valore, è perché la crisi dell'ermeneutica occidentale l'ha condotta al punto in cui questo poteva accadere.

Jacques Derrida, ossessionato com'è dalla dialettica delle firme e delle date (i più spettacolari sforzi umani di fissare, catturare, solidificare, e anche i più spettacolari fallimenti di questi sforzi; sia la data che la firma si annullano, diciamo, nel semplice bisogno di ripetersi; svolgono il loro compito di individuazione ripetendosi, ma proprio a causa di questa ripetizione il loro compito non può essere svolto), suggerisce: «Almeno formalmente, l'affermazione del giudaismo ha la stessa struttura di quella della data». Vale a dire, sono entrambi atti di auto-annullamento, inseparabili da quello di autoaffermazione. Sono ebreo quando dico: l'ebreo è l'altro che non ha essenza, che non ha niente di suo o la cui essenza è quella di non avere essenza. Perciò, nello stesso tempo, si ha la presunta universalità del testimone ebreo [...] e l'incomunicabile mistero dell'idioma giudaico, la singolarità del nome impronunciabile" [43]. Non avere niente di proprio, essere un non-essere, un vuoto da riempire, un vuoto proteso al compimento, non avere essenza, avere una non-essenza che diventa essenza, una non-essenza che aspetta le essenze del mondo: tutto questo rappresenta quella «firma ebraica», quella «data ebraica» che costituiscono la singolarità dell'ebreo; singolarità che a sua volta - a un certo punto della storia - rende l'ebraicità universale.

L'universalità dell'assenza e del vuoto è l'unica universalità che esiste; la singolarità ebraica è l'unica universalità che esiste; ogni universalità è ebraica. Questo è il significato dell'affermazione di Marina Cvetaeva: «Tutti i poeti sono ebrei». O di quella di Paul Celan: L'ebreo, sai, quello che ha gli appartiene davvero, non è prestato, reso in prestito e mai restituito». O di quella di Jorge Luis Borges: I miei libri sono profondamente giudaici». Definire l'ebreo è (allettante e impossibile quanto) definire lo scrittore, il poeta, la creatura sospesa, come un ragno, nella tela testuale che lui continua a tessere; è definire l'essere umano.

Perché l'ebraicità e l'universalmente umano si cercano, si definiscono a vicenda, si fondono? Perché Marina Cvetaeva, Borges, Celan, Joyce, cercando di catturare quel vuoto, quella non-essenza che è la prima dimora e l'ultimo rifugio dell'universalità, trovano solo l'ebreo nella loro rete? («In principio pensai di essere uno scrittore. Poi mi resi conto che ero un ebreo. Alla fine non distinsi più lo scrittore che era in me dall'ebreo perché l'uno e l'altro sono solo il tormento di un mondo antico», confessava Edmond Jabès. Altrove ammetteva che l'ebreo è «la figura dell'esilio, dell'erranza, dell'estraneità e della separazione, condizione che è anche quella dello scrittore») [44]. Perché scoprono che «questa difficoltà di essere totalmente ebrei» è uguale alla «difficoltà di chiunque a essere pienamente umani»? [45] La lettura non può essere completata senza la scrittura. Il lettore è uno scrittore mentre legge; i lettori scrivono i loro libri nei libri che leggono, in

modo tale che questi libri possano essere letti. «Scoprire - dice Jabès - significa, dopo tutto, creare». Dello scrittore (e, ripetiamo, ogni lettore è uno scrittore) Borges scriveva:

Si parla di un uomo che ha un mondo infinito davanti a sé e allora comincia a disegnare navi, ancore, torri o cavalli, uccelli e così via. Alla fine scopre che quello che ha disegnato è un'immagine del suo volto. Questa certamente è una metafora dello scrittore; ciò che lo scrittore lascia dietro di sé non è ciò che ha scritto, ma la sua immagine...

Ancora una volta, è in gioco la questione dell'universalità, ma con un ribaltamento di ruoli. «Il significato - scrive Robert Alter -, forse per la prima volta nella letteratura narrativa, fu concepito come un processo che richiedeva continua revisione - sia nel senso ordinario che in quello etimologico di vedere di nuovo -, una costante sospensione del giudizio, imponeva di soppesare molteplici possibilità e di meditare sulle lacune nelle informazioni fornite» [46]. E fu proprio il significato come processo infinito a essere scoperto nei «tormenti del mondo antico», rivisti da occhi moderni:

In un secolo profano e ateo, stordito dalla visione fugace del vuoto, Jabès ci fa vedere gli spettri ossessionanti della teologia, che a lungo si era pensato fossero stati messi a riposo. Nietzsche ha proclamato la morte di Dio oltre un secolo fa, ma l'opera di Jabès testimonia che era la morte solo di un certo Dio, un Dio classico, o forse sarebbe meglio dire di un certo aspetto di Dio, quello del luminoso e rassicurante garante di significato [47].

Come l'opera di Freud, Kafka, Simmel, Sestov [48] o Jabès, l'ermeneutica di Derrida sta dall'altro lato dell'assimilazione. Questa collocazione certamente la aiutava a essere quel che era. La conquista più spettacolare, sebbene per niente pianificata o prevista, del dramma assimilatorio fu la definizione di spazi liminari, sovra- o sotto-determinati, in cui potesse essere vissuta l'esperienza moderna e potesse nascere la cultura moderna. Le nazioni potenziali e i nascenti stati-nazione si imbarcarono nell'avventura assimilatoria brandendo l'idea di una fondamentale contraddizione tra giudaismo e civiltà moderna, dell'inseguire il fantasma dell'omogeneità, produssero le condizioni in cui l'ebraicità doveva subire una profonda trasformazione. La subì, non emerse dal lungo e tortuoso processo di «cambio d'identità» come un corpo estraneo, collocato inopportuno nel tessuto della vita moderna; né perse la sua identità nel suo flusso indifferente, in cui «ogni cosa galleggia con la stessa gravità specifica». Al contrario, emerse dalla prova dell'assimilazione come contributo seminale alla cultura turbolenta, critica e ribelle della modernità; la coscienza moderna che milita contro la condizione moderna, smascherando così la falsità delle sue pretese. Fu la logica interna e perversa dell'omogeneizzazione forzata a sfociare nella condizione di universale estraneità delle sue vittime; una condizione da cui si raccoglievano i precetti della cultura moderna.

Che sia accaduto proprio questo, è dimostrato dal fatto che l'attività culturale ebraica, e in particolare l'attività ebraica in quella cultura che poi

fu definita moderna, si è distribuita (sia nello spazio che nel tempo) in modo irregolare. Essa raggiunse la massima intensità in luoghi e in epoche in cui le ossessioni assimilatorie erano al loro picco di fanatismo e di crudeltà, e la continuità della tradizione ebraica era ancora vivissima e per nulla cirrosa. Il luogo in cui ciò avvenne fu l'Europa centrorientale, e l'epoca l'alba del XX secolo. Quel calderone ribollente di nazioni incomplete, incerte, insicure di sé; nazioni il cui futuro era gravato dal compito di creare un nuovo passato; nazioni che potevano fare giustizia ai loro sogni solo arrecando ingiustizia ad altri; nazioni che potevano proteggere la loro identità solo con l'aggressione; nazioni che dovevano plasmare la realtà che avrebbero invocato per legittimare la loro presenza. L'insicurezza genera violenza.

In nessun altro luogo d'Europa, e in nessun'altra epoca della storia europea, il fervore proselitistico delle aspiranti nazioni fu così velenoso, e l'intolleranza degli stati-nazione in erba tanto spietata.

Scaraventati nel mezzo di un conflitto tra rivendicazioni territoriali e culturali, agli ebrei fu negata la possibilità di completare l'assimilazione con successo prima di arrendersi - di proposito o per abbandono - alle sue condizioni. Come presto avrebbero scoperto i più sensibili, tra cui Gustav Mahler, erano «tre volte senza patria: come boemo tra austriaci; come austriaco tra tedeschi; e come ebreo, dovunque». Le rivendicazioni nazionali erano incompatibili, e nessuno incarnava questa incompatibilità più vistosamente degli ebrei, questi stranieri universali, sovranazionali in ogni luogo. Certo, le aspiranti nazioni erano alquanto impazienti di ricorrere ai servizi degli ebrei nel perseguire la conversione culturale. Gli ebrei erano portatori di cultura magiara tra i deboli contadini slavi, di cultura tedesca tra i cechi di Praga, erano profeti del Geist tedesco nella capitale poliglotta dell'impero asburgico. Possiamo però sospettare che si ricorresse ai servizi ebraici soprattutto perché i «servi» potevano essere facilmente congedati una volta che i loro servizi non fossero più necessari. Accadde tutto secondo la profezia di un altro sensibile europeo centrorientale, Arthur Schnitzler: «Chi creò il movimento nazionalista tedesco in Austria? Gli ebrei. Chi piantò in asso gli ebrei disprezzandoli di fatto come cani? I nazionalisti tedeschi. E lo stesso accadrà con i socialisti e i comunisti. Una volta che la cena sarà pronta per essere servita, ti scacceranno dalla tavola» [49].

Possiamo dire forse che più feroce era l'ardore assimilatorio, più erano maldestri gli agenti della conversione, e più l'«altro lato dell'assimilazione» tendeva a conquistare spazio e vigore culturale. Questo dipendeva in definitiva dal carattere e dall'atteggiamento del nazionalismo nativo, e decisamente non dal fervore con cui gli ebrei rispondevano all'invito di assimilarsi, né dalla loro riuscita nel metterlo in atto [50]. L'episodio della sorprendente creatività culturale ebraica è frutto dell'agonia e della sofferenza, proprio come l'universalità della cultura moderna è figlia del dramma del provincialismo moderno. Forse fu prima necessario agonizzare all'estremità passiva della spinta verso l'ordine, la certezza e l'uniformità, per imparare a convivere con la polisemia, l'ambivalenza e le infinite possibilità di un mondo indecidibile. Di fatto, il palo della gogna passò alla

storia come la coffa da cui fu avvistata per la prima volta la terra della modernità.

Capitolo sesto.

La privatizzazione dell'ambivalenza

Senza poteri terreni decisi a sradicarla, l'ambivalenza si è spostata dalla sfera pubblica a quella privata. È ormai in linea di massima una faccenda personale. Come tanti altri problemi sociali di portata globale, anche questo va ora affrontato individualmente e risolto, se possibile, con mezzi privati. Conquistare chiarezza di propositi e significato è un compito individuale e una responsabilità personale. Lo sforzo è personale. E così anche il fallimento di questo sforzo, e il biasimo per aver fallito, e il senso di colpa che il biasimo si lascia dietro.

Il fardello che la privatizzazione dell'ambivalenza getta sulle spalle dell'individuo richiede una strenua ricerca dell'amore, o i fondamenti esistenziali della Competenza specialistica che pochi possono vantare. Una spina dorsale più debole potrebbe crollare sotto questa pressione. Per evitare il rischio di crollo sono necessari supporti artificiali. Il cammino privato verso la chiarezza richiede l'erogazione di diversi servizi sul piano sociale: mappe dettagliate, segnali affidabili e contachilometri.

Si consideri il caso seguente [01].

Circa trent'anni fa Emily Cho offrì alle donne americane un servizio di consulenza computerizzata nel campo della moda. Il questionario che le future clienti erano invitate a compilare chiedeva quale immagine di sé la cliente desiderasse progettare, e come volesse modificarla perché veicolasse l'individualità - o meglio, l'unicità - del suo essere e della sua indole. Il resto lo avrebbe fatto il computer, indicando il modo in cui allestire il guardaroba più adatto a raggiungere entrambi gli scopi. L'impresa si rivelò un enorme successo.

In principio, Emily Cho credeva che bisognasse distogliere il più possibile l'attenzione delle clienti dall'idea che «le loro speranze e i loro sogni privati venivano introdotti in un computer privo di sensibilità». Ma con sua grande sorpresa, presto notò che è più efficace la strategia opposta: «fu proprio l'idea del computer ad attrarre le donne». Le clienti sembravano contente del coinvolgimento dell'alta tecnologia, a cui apparentemente attribuivano una precisione e un'accuratezza nell'assistenza che ci si può aspettare solo da una pratica scientificamente controllata. Dopo tutto, «ciò

che chiedevano era una formula chiara del vestire bene, più che un'idea capricciosa saltata fuori dalla mente di un'altra donna». La signora Cho era però convinta che le clienti avessero ancora bisogno di sentire che quella «macchina distante, che poteva sfuggire al controllo», non era lasciata in balia di se stessa. La coscienza che da qualche parte ci fosse un'altra donna, la signora Cho in persona, a tenere il computer sotto controllo, era rassicurante. Questa è, quanto meno, la conclusione a cui giunse Emily Cho.

Ci sono alcune osservazioni, tutte pertinenti al nostro tema, di cui si può tenere conto nel cercare di dare un senso all'esperienza della signora Cho e delle sue clienti.

Primo: la ragione per cui le clienti accettarono con tanto entusiasmo l'offerta di Emily Cho sembra risiedere nel fatto che si trovavano alle prese con un compito ambivalente che non erano in grado di affrontare con precisione perché le sue due facce parevano annullarsi a vicenda. Si trattava, né più né meno, di fondare un 'autonomia attraverso sottomissione: diventare un individuo attraverso l'appartenenza e affermare la propria personalità con mezzi impersonali. L'unicità che cercavano doveva essere determinata a livello comunitario (ossia inequivocabile). L'individualità, potremmo dire, non bastava da sola, se non era comunicata e percepita come tale, e questo significa condivisa con gli altri.

Secondo: la risposta al dilemma. Le clienti di Emily Cho videro la risoluzione dell'ambivalenza come un compito da svolgere. Sia l'appartenenza che l'unicità individuale erano considerate degli attributi che non sono dati per natura, ma richiedono uno sforzo cosciente per produrli e sostenerli; devono essere «costruiti». E costruirli era visto come il compito (forse il dovere) della persona in questione.

Terzo: il compito di costruire comportava trasformare sia l'appartenenza che l'individualità in immagini visibili, ossia oggetti percepibili dagli altri; e dovevano essere immagini appropriate: bisognava cioè avere la certezza che fossero lette in modo appropriato e interpretate in conformità all'intenzione della persona. Le immagini, diversamente dalla condizione con cui devono relazionarsi, devono essere libere dall'ambivalenza. È per questa ragione che devono esprimersi in un codice sovra-individuale, condiviso e autorizzato.

Quarto: accedere a un codice condiviso significava in pratica esprimere appartenenza e individualità attraverso oggetti simbolici che anno significati socialmente accettati e garantiti, cosicché si riduce la possibilità di interpretazione erronea. Si dava per scontato che questi oggetti esistessero. Si trattava solo di individuarli e procurarseli in modo tale da poterli usare. Nel caso descritto, era possibile procurarli tramite una transazione commerciale.

Quinto: dal momento che gli operatori di mercato avanzavano rivendicazioni contraddittorie riguardo al valore ermeneutico degli oggetti in concorrenza, si cercava un'autorità (un'«opinione oggettiva», imparziale, più solida e affidabile della semplice idea di «un'altra persona») che riducesse l'incertezza e incrementasse la possibilità di fare la scelta giusta. A un'autorità del genere si riconosceva volentieri - e con sollievo - il valore di

scienza, di un'istituzione armata di garanzie innate di imparzialità e neutralità. (Di una simile istituzione il computer costituiva l'incarnazione tangibile).

Sesto: poiché alla persona ordinaria era vietato l'accesso diretto alla scienza, c'era bisogno di un mediatore che traducesse le esigenze personali e soggettive in domande a cui si potesse rispondere nel linguaggio altamente tecnico, imparziale e affidabile, per quanto ermetico, della scienza; e che sapesse tradurre poi il verdetto scientifico in consigli pratici per il profano. Un privato poteva capire le proprie esigenze ma solo la scienza conosceva il modo di soddisfarle. Il mediatore cercato, qualcuno di cui il cliente potesse davvero fidarsi [02], era uno che combinava la capacità di comprensione propria della persona con il sapere della scienza di prendere le decisioni giuste. Un mediatore del genere si definisce un esperto. L'esperto è una persona capace, simultaneamente, di interrogare la riserva di conoscenza esatta e sovra-personale e di comprendere i pensieri e i desideri più intimi del singolo. Come interprete e mediatore, l'esperto getta un ponte tra i due mondi altrimenti distanti dell'oggettivo e del soggettivo. Colma il divario tra le garanzie di essere nel giusto (che possono essere solo sociali) e quelle di scegliere ciò che si vuole (che possono essere solo personali). Nell'ambivalenza delle sue capacità, è, per così dire, in sintonia con la condizione ambivalente del suo cliente.

Nel raccontare la propria esperienza, Emily Cho enfatizzava l'importanza dell'«umanità» del mediatore. Bisogna però osservare che per le sue clienti la signora Cho era un'entità presente, proprio come il suo computer, più che altro sotto forma di una «credenza». Non sappiamo se le clienti abbiano mai intrattenuto una relazione personale con il capo dell'impresa; non sappiamo nemmeno se l'abbiano mai incontrata personalmente. Le clienti credevano che lei esistesse, ma per quanto ne sapevano lei era l'«essere» che all'altro capo del filo riceveva il questionario che compilavano, e la fonte della consulenza di moda personalizzata che veniva loro offerta. Ciò che sembrava rendere l'esistenza di Emily Cho importante per le sue clienti non era la sua «umanità», ma la loro fiducia nella funzione di mediatrice e interprete da lei svolta. Emily Cho era la personificazione della fiducia; il fatto che il suo fosse un corpo umano in carne e ossa era secondario e contingente. In linea di principio, un congegno meccanico in grado di svolgere la medesima funzione poteva sostituirla, senza alcun danno rilevante per la soddisfazione delle esigenze che avevano inizialmente reso desiderabili i suoi servizi. Joseph Weizenbaum si rese conto (con sua grande sorpresa, seguita poi da sgomento) che il suo programma informatico "ELIZA", che simulava una seduta di psicoanalisi, era accolto con entusiasmo non solo dagli psichiatri (che vi vedevano la possibilità di permettere alle persone di «parlare di sé, sfogarsi, avere delle intuizioni sul proprio comportamento ansioso», in quantità molto maggiori di quanto permettesse la disponibilità di analisti qualificati) [03], ma anche dai potenziali pazienti (in effetti, proprio la presenza della simulazione computerizzata dello psichiatra «liberava» un potenziale paziente, «latente» negli individui esposti al trattamento). Prima

della sua scoperta, Weizenbaum (proprio come la signora Cho) credeva che il rapporto umano fosse la componente cruciale del processo psicoterapeutico; che il processo avesse un'efficacia moralmente accettabile grazie all'interazione tra un essere umano bisognoso d'aiuto e un altro essere umano pronto e disponibile ad aiutarlo. Ma come trasparì invece, ai pazienti non importava di parlare a un «artefatto non umano», finché le opportunità che esso offriva sembravano adeguate a quello che sentivano come il loro problema, e le sue sollecitazioni rispondevano correttamente - questo è logico - alle affermazioni che le precedevano. La stessa segretaria di Weizenbaum (che lo vide lavorare al programma per tanti mesi e dunque non poteva concepire eventuali illusioni sulla sua natura artificiosa) cominciò un giorno una «conversazione» con il computer; dopo aver scambiato appena qualche frase, fu tanto assorbita dal «discorso» e percepì lo scambio come una faccenda talmente privata e intima, che si sentì imbarazzata dalla presenza del capo e chiese al professore di lasciare la stanza.

L'esperto, in altre parole, si definisce non tanto per le qualità e le conoscenze che lo caratterizzano, ma per la funzione che svolge (si tratti di uomo, donna o macchina) nelle percezioni dei beneficiari del servizio. Sono i problemi incontrati dai beneficiari dei servizi specialistici durante il loro processo vitale a definire a pieno l'esperto. L'esperto condensa, per così dire, il bisogno diffuso di un'autenticazione degna di fede - perché sovra-individuale - dell'individualità.

La ricerca dell'amore, o i fondamenti esistenziali della competenza specialistica

Secondo Niklas Luhmann, con il passaggio da una società stratificata premoderna a quella moderna, caratterizzata dalla differenziazione delle funzioni (ovvero una società in cui le divisioni trascendono le collocazioni sociali dei singoli), «la singola persona può collocarsi non più in un solo sottosistema, bensì la si deve presupporre dal punto di vista sociale come addirittura senza luogo» [04]. Tutti gli individui sono «senza luogo», e in modo permanente, sul piano esistenziale, dovunque si trovino in un dato momento e qualsiasi cosa stiano facendo, sono stranieri ovunque, nonostante i loro sforzi nella direzione contraria. Non c'è un singolo luogo della società in cui si sentano davvero a casa e che possa donare loro un'identità naturale. L'identità individuale diventa dunque qualcosa da conquistare (e presumibilmente da creare) per l'individuo in questione, qualcosa che non si possiede mai in maniera salda e definitiva, poiché è costantemente messa in discussione e deve essere sempre negoziata da zero. Seguendo il cammino indicato molto tempo prima da Georg Simmel (per cui l'individuo è condannato a cercare all'infinito un punto fisso in se stesso non potendo più trovarlo fuori, visto che tutte le relazioni con gli altri sono in definitiva solo delle tappe lungo la strada percorsa dall'io per arrivare a se stesso), Luhmann cerca le cause della tendenza degli individui a interpretare

la loro situazione «sulla base della propria persona», ovvero della loro preoccupazione di autodefinirsi, di costruire la loro identità e di affermarla; insomma, cerca le cause del loro egocentrismo e individualismo nella crescente differenziazione, complessità e dunque opacità delle reti di interazione. Le categorie generali non sono più sufficienti per l'auto-identificazione, possibile ora solo nella forma dell'unicità personale.»

Ma a questo punto incontriamo il paradosso su cui si basa la condizione esistenziale dei membri della società moderna. Da un lato, l'individuo ha bisogno di istituire una differenza stabile e difendibile tra la propria persona e il vasto mondo sociale impersonale e impenetrabile che c'è fuori. D'altra parte però, una simile differenza, proprio per essere stabile e affidabile, necessita di conferme sociali e deve essere conquistata in una forma che goda anche di approvazione sociale. L'individualità dipende dalla conformità sociale; la lotta per l'individualità esige che i vincoli sociali siano rafforzati e che la dipendenza sociale si faccia più profonda. Il mondo soggettivo che costituisce l'identità della personalità individuale può essere sostenuto solo con lo scambio intersoggettivo. In uno scambio simile è necessario che un interlocutore «possa portare con sé il mondo dell'altro (sebbene egli stesso viva nella maniera più individuale possibile)».

Luhmann definisce questo scambio «amore». Dal modo in cui è introdotta la nozione di «amore», deve essere però chiaro che nell'uso di Luhmann essa è semanticamente sganciata dalle tradizionali connotazioni romantiche del termine, e in realtà non si riferisce affatto a sentimenti personali né in generale a stati emotivi; Luhmann tocca, per così dire, il «sottolivello funzionale», freddamente cognitivo, di quella che è in superficie una relazione dotata di carico emotivo. Nell'uso peculiare di Luhmann, l'amore rappresenta una particolare modalità comunicativa, nella quale le persone possono in linea di principio impegnarsi sperimentando o non sperimentando le implicazioni affettive che il termine nella sua accezione tradizionale e popolare imporrebbe o pretenderebbe. C'è dunque una discrepanza intrinseca tra quanto si richiede per assolvere la funzione di un rapporto che assomigli all'amore, e i criteri che le persone sono inclini ad applicare per scoprire se la relazione amorosa abbia avuto luogo, e per giudicarla sincera o ingannevole.

È per questa ragione, direbbe Luhmann, che nella pratica sociale le relazioni amorose tendono a essere confuse, ambigue, cariche di tensione; perciò possono facilmente generare un'angoscia profonda. Dal momento che l'interpretazione popolare dell'amore dà per scontato che le relazioni amorose siano efficaci solo quando sono innescate dalla «sincerità» [05] e accompagnate da «sentimenti veri», tutti gli esempi pratici di rapporto amoroso devono essere contaminati dal corrosivo sospetto che il partner possa tradirci «recitando» i sentimenti reputati necessari, ma che in questo caso mancano. La ricerca dell'amore, Sterminata dalla modalità dell'esistenza moderna e quindi destinata ad essere sempre ripresa per quanto amara sia stata finora la nostra esperienza, contiene pertanto fin dall'inizio il componente morboso della paura e della malizia. Di conseguenza, tende a essere costellata di tentativi di vincere l'incertezza e

trovare metodi affidabili per estirpare l'inganno e distinguere l'«amore vero» dalla mera finzione di un impostore.

Questi tentativi si fanno tanto più ossessivi e febbrili, quanto più diventa autonoma (ossia unica) e peculiare (e dunque bizzarra dal punto di vista della «norma») la personalità individuale. L'autonomia rende il bisogno d'amore ancora più travolgente che nel caso di una personalità modesta, eteronoma e sottomessa. Una maggiore individualità richiede più amore a sostenerla. Ma dal momento che, con l'aumentare dell'autonomia e della peculiarità personale, diminuisce la probabilità di approvazione sociale, più è grande il bisogno meno probabile è la sua soddisfazione.

Nel senso funzionale di Luhmann, si può pensare l'amore come una modalità comunicativa caratterizzata dalla trasformazione di un'esperienza intima di una persona nell'azione di un'altra. «L'amante, che deve confermare selezioni idiosincratiche, deve agire perché si trova davanti a una scelta» (ossia deve scegliere se confermare o respingere le selezioni); «l'amato aveva invece solo esperito e atteso un'identificazione con il suo esperire. L'uno deve impegnarsi, l'altro (che è sempre già legato al suo progetto mondano) aveva solo progettato». L'amore di Luhmann è una faccenda fortemente egoistica ed egocentrica; non c'è da meravigliarsi se per la persona che riceve un amore del genere il compito che emerge è una richiesta impossibile; il controllo che sarà esercitato sulla sua esecuzione e i severi criteri con cui essa sarà giudicata lo rendono particolarmente gravoso. Ciò nonostante, nelle ordinarie relazioni amorose i potenziali amanti si assumono il compito, per lo più nella (vana) speranza che l'iniziale asimmetria del modello sarà alla fine corretta da una risposta caratterizzata dalla reciprocità, in modo tale che entrambi i partner ricevano, in cambio dei loro sforzi, dei servizi analoghi a quelli resi. Le relazioni «ordinarie» postulano la reciprocità, richiedono cioè che entrambi i partner accettino di assumere, simultaneamente o uno di seguito all'altro, il ruolo di chi «progetta» e quello di chi «conferma», di «progettare» e di «agire», di essere amato e amante al tempo stesso. Postulano dunque che l'interazione non sia promossa (e tantomeno sostenuta) solo dalle esigenze di uno dei partner, bensì dall'attrazione reciproca tra entrambi i lati, spinti a «restare uniti nel bene e nel male»; in altre parole, dalla passione e non dal calcolo.

Considerando l'enormità e l'importanza della funzione che l'amore dovrebbe svolgere per lo «straniero universale» (quel «senza luogo» che abita il mondo moderno), la passione sembra essere però un fondamento troppo debole e instabile per la speranza che la funzione verrà adempiuta in ogni occasione, costantemente e nella misura richiesta. I costi per mantenere l'adempimento della funzione a un livello sufficientemente alto di intensità per lunghi periodi sono ingenti, mentre, come abbiamo visto prima, i bisogni primari che hanno fatto dell'amore una necessità funzionale non generano né alimentano di per sé delle implicazioni affettive. Perché venga svolta la funzione primaria dell'amore, la passione è superflua; non è inevitabile né necessaria. A renderla indispensabile è solo il metodo di assicurare lo svolgimento della funzione imponendo reciprocità a un modello essenzialmente asimmetrico. Ma, mentre ciò accade, il

mantenimento della reciprocità e dunque lo svolgimento della funzione cominciano a dipendere dall'apporto costante e continuo di emozione, che li rende instabili e vulnerabili.

Qualche tempo fa Richard Sennett ha coniato la definizione di «comunità distruttiva» (*destructive Gemeinschaft*) per una relazione in cui entrambi i partner perseguono ossessivamente il diritto all'intimità, ad «aprirsi» l'uno all'altro, a condividere la verità più completa e privata sulla propria vita interiore, a essere «assolutamente sinceri», a non nascondersi niente, per quanto l'informazione possa turbare il partner (una posizione basata sulla convinzione che «si interagisce con gli altri a seconda di quanto si dice di se stessi»; sulla «paura di non avere una propria individualità finché non se ne parla agli altri»; e anche sull'illusione che l'identità possa davvero essere liberamente costruita parlando, che non esista nessuna «dura realtà», che non esista una società «diversa dalle transazioni intime») [06]. Nell'ottica di Sennett, mettere a nudo la propria anima di fronte al partner getta sulle sue spalle un enorme fardello; si chiede al partner di dare il suo consenso a cose che non suscitano necessariamente il suo entusiasmo; oltretutto, ci si aspetta che lui o lei siano «sinceri» e «onesti» in risposta. Sennett afferma che nessuna relazione duratura, e in particolare nessuna relazione d'amore duratura, si può edificare sul terreno malfermo dell'intimità reciproca. L'improbabilità che questo accada è schiacciante: i partner stabiliscono l'uno per l'altro delle richieste che non possono soddisfare (o non sono disposti a soddisfare, in considerazione del prezzo da pagare); entrambi soffrono e di conseguenza si tormentano e si sentono frustrati, e il più delle volte decidono di mollare a metà strada e smettere di provarci. L'uno o l'altro decide di ritirarsi e di cercare altrove l'autoaffermazione.

Ripetiamo: la distruttività della comunione cercata dai partner d'amore è causata prima di tutto dall'implicazione della reciprocità [07]. Per sostenere gli animi, per continuare a cercare una reciprocità genuina, c'è bisogno del coraggio di affrontare la possibilità di ostacoli e ribaltamenti. Bisogna anche imparare a convivere con i difetti del partner. Una volta che si fa bidirezionale, l'intimità richiede la negoziazione e il compromesso. Ma sono proprio la negoziazione e il compromesso che uno o entrambi i partner potrebbero non tollerare con facilità, per troppa impazienza o per troppo egocentrismo. Dopo tutto, devono essere accettati e confermati al tempo stesso due progetti personali distinti e spesso contraddittori: un compito sempre difficile e spesso impossibile.

Non c'è da meravigliarsi che dai tentativi falliti di ottenere l'«oggetto reale» scaturisca la domanda di un sostituto funzionale dell'amore (e se c'è domanda, presto seguirà un'offerta): la domanda di qualcosa che possa svolgere la funzione dell'amore (ossia fornire conferma dell'esperienza interiore, dopo aver prima assorbito pazientemente una piena confessione) senza chiedere in cambio reciprocità. Qualcosa insomma che ammetta esplicitamente - e accetti - l'intrinseca asimmetria della relazione. Qui, potremmo postulare, risiede il segreto del sorprendente successo popolare delle sedute psicoanalitiche, della consulenza psicologica e matrimoniale,

di terapia di gruppo e così via. In questi e altri casi simili, per il diritto di confessarsi ed essere assolti, per «aprirsi», condividere con un'altra persona i propri sentimenti più intimi e alla fine ricevere l'agognata approvazione della propria identità, non bisogna ripagare con la stessa moneta; basta pagare in denaro. Allo stesso modo (dal momento che il denaro è quello che è, ovvero il mezzo per terminare lo scambio, per saldare il conto una volta per tutte e così scansare tutti gli obblighi futuri) si ottiene un servizio senza assumersi il dovere di ricambiare. Il pagamento monetario trasforma la relazione del paziente o del cliente con l'analista in un rapporto impersonale, stornando così il pericolo di avere la coscienza sporca: lava via lo stigma dell'egoismo dall'egocentrismo del paziente e dal suo disinteresse per il partner. Il paziente, per così dire, «compra il suo esonero» dall'obbligo emotivamente costoso e oneroso della reciprocità. E così si può, diciamo, essere amati senza amare. Ci si può preoccupare di se stessi e condividere le proprie preoccupazioni senza pensare alla persona che si è assunta l'obbligo di dividerle se non come una mera parte di una transazione commerciale. In una transazione monetaria diretta, il paziente compra l'illusione di essere amato. (Bisogna però ricordare che, essendo l'amore unilaterale «contro natura» quanto una moneta a una sola faccia, o meglio, essendo in netto contrasto con il modello d'amore socialmente accettato, la pratica psicoanalitica è notoriamente inquinata dalla tendenza dei pazienti a scambiare il «come se» dell'analista con un'espressione di «vero amore», e a rispondere con un atteggiamento che travalica i termini strettamente commerciali, impersonali e dichiaratamente asimmetrici dell'accordo. Questo fenomeno di transfert dimostra indirettamente, se ce n'era bisogno, che la funzione della psicoanalisi è quella di un sostituto a pagamento dell'amore).

Le tecniche psicoanalitiche sono solo un saggio di una ben più ampia categoria di beni e servizi che rispondono al bisogno di un sostituto dell'amore. In una società di mercato, beni e servizi simili sono merci (sebbene questo non sembri essere il loro attributo essenziale; si possono concepire altri modi per distribuire e assicurarsi questi servizi, e altri mezzi che possano avere lo stesso effetto di annullare la reciprocità, ottenuto con tanto successo dal pagamento monetario). Il mercato mette in vetrina una vasta gamma di «identità», tra cui si può scegliere la propria. La pubblicità commerciale si dà molto da fare per mostrare le merci che cerca di vendere nel loro contesto sociale, ovvero come parte di uno stile di vita peculiare, in modo tale che il futuro cliente possa consapevolmente acquistare dei simboli dell'identità che lui o lei vorrebbe possedere. Il mercato offre anche degli strumenti per la «costruzione dell'identità», che si possono utilizzare in modo differenziato, ossia produrre risultati in qualche modo diversi e dunque in questo senso «su misura» o «personalizzati», che vanno meglio incontro all'esigenza di individualità. Attraverso il mercato si possono mettere insieme vari elementi per l'«identikit» completo di un'individualità fai-da-te. Si può imparare a esprimersi come donna moderna, libera e priva di preoccupazioni; o come massaia premurosa, assennata e affettuosa; come un magnate intraprendente, deciso e sicuro di sé o come un tipo gioviale e

simpatico; come un macho in gran forma fisica e amante della vita all'aperto, o come una creatura romantica, sognatrice e assetata d'amore; o come un miscuglio di tutti o solo alcuni di questi ingredienti.

L'attrattiva delle identità promosse sul mercato risiede nel fatto che i tormenti dell'auto-costruzione e della conseguente ricerca dell'approvazione sociale per il prodotto finito o cotto a metà sono rimpiazzati dall'atto meno straziante e spesso piacevole della scelta tra modelli preconfezionati. Le identità commercializzate sono accompagnate dall'etichetta di approvazione sociale già incollata su di esse in anticipo. Si evitano così l'incertezza circa la praticabilità di un'identità fai-da-te, e l'agonia del cercare conferma. Identikit e simboli di stili di vita sono avallati da gente autorevole e dall'informazione che una quantità impressionante di persone li approva. L'accettazione sociale non deve dunque essere negoziata: è stata, per così dire, inserita fin dall'inizio dentro al prodotto commercializzato.

Nel momento in cui simili alternative si rendono disponibili e acquistano popolarità, il metodo originario di risolvere il problema della formazione della propria personalità tramite l'amore reciproco ha sempre minori probabilità di successo. Come abbiamo visto prima, negoziare un'approvazione reciproca è un'esperienza potenzialmente traumatica per i partner d'amore. Il successo non è possibile senza uno sforzo scrupoloso e a lungo termine, e una buona dose di abnegazione da entrambe le parti. Con ogni probabilità la «capacità di resistenza» sarebbe maggiore e lo sforzo e il sacrificio sarebbero più frequenti e solleciti, se non fossero disponibili i sostituti «facili». Con la promozione su larga scala dei sostituti e la facilità di ottenerli (l'unico sacrificio richiesto è quello di separarsi da una certa quantità di denaro) c'è forse una minore motivazione per uno sforzo che richiede più tempo e fatica. Spesso basta il primo ostacolo perché uno o entrambi i partner desiderino rallentare o ritirarsi del tutto dalla corsa. Ancora più spesso, si cercano inizialmente i sostituti con l'intenzione di «integrare» e quindi rafforzare o resuscitare la fragile relazione amorosa; ma prima o poi, i sostituti sollevano quella relazione dalla sua funzione originaria e prosciugano l'energia che stimolava i partner a cercare inizialmente la sua resurrezione. Man mano che l'amore si fa meno praticabile, aumenta la domanda di servizi specialistici - e così all'infinito. Paradossalmente (è poi davvero un paradosso?) la privatizzazione dell'ambivalenza stimola e sostiene la crescita inarrestabile delle consulenze specialistiche, e una densa rete di specialisti pubblici che risolvono problemi privati.

Richard Sennett ha discusso per esteso una delle manifestazioni della svalutazione dell'amore: la tendenza dell'erotismo a essere spodestato e soppiantato dalla sessualità. L'erotismo implica il dispiegamento del desiderio sessuale, e in ultima istanza il rapporto sessuale, come un mattone per costruire una relazione amorosa duratura, ovvero un'alleanza sociale multifunzionale e dunque stabile; sessualità significa invece riduzione del rapporto sessuale a un'unica funzione, quella di soddisfare il desiderio sessuale. Una simile riduzione spesso si completa di precauzioni mirate a impedire che il rapporto sessuale generi simpatia e obbligo reciproci,

evolvendosi dunque in un'alleanza personale matura. L'«emancipazione» della sessualità dal contesto dell'erotismo (che si esprimeva a pieno nell'amore romantico) lascia tutte le relazioni amorose, sessuali e non, considerevolmente indebolite. Ormai mancano di una risorsa molto potente (o devono condividerla con altri fruitori) e incontrano ancora più difficoltà nel conquistare la stabilità.

A creare il bisogno di sostituti commercializzati dell'amore è proprio il fallimento del modello «ordinario» e reciproco di amore passionale nel risolvere i gravi problemi generati dalla condizione dell'individuo moderno come «senza luogo». Con la crescente disponibilità di questi sostituti, la fragilità dei modelli tradizionali è messa a nudo in maniera eclatante, salta agli occhi, diventa odiosa e soprattutto intollerabile. Il relativo costo psicologico di insistere nelle soluzioni tradizionali è allora percepito come sempre più stravagante e ingiustificabile, cosa che a sua volta incrementa ulteriormente la domanda di sostituti e - per come funzionano i meccanismi di mercato - conduce a lungo andare all'espansione quantitativa e qualitativa dell'offerta. I due fattori sono legati in un doppio vincolo di consolidamento reciproco, mentre le soluzioni tradizionali (ovvero l'amore romantico o passionale) si svalutano progressivamente e perdono la loro attrattiva: la consulenza specialistica diventa così il sostituto sempre più richiesto, ed è disponibile in misura e varietà crescenti.

E dunque, per tornare all'inizio: poiché la consulenza specialistica è, per così dire, un amore senza amore (amore senza i rischi della reciprocità; amore senza l'inquietante dipendenza dalla passione), non deve necessariamente essere offerta da un partner umano. Dal lato del cliente, niente esclude in linea di principio la sostituzione di specialisti umani con sistemi specialistici computerizzati, o conversatori elettronici del tipo di "ELIZA" di Weizenbaum (sebbene questi rimpiazzati di intelligenza artificiale, occupando la nicchia prima riservata ai legami umani intimi, non possano che essere investiti dai loro fruitori di qualità appropriate al posto che occupano ora; di qui gli elementi di venerazione che caratterizzano l'atteggiamento dei fruitori, e la loro tendenza ampiamente osservata a personalizzare i partner elettronici del rapporto). Semmai, il valore aggiunto del fascino dell'alta tecnologia accresce l'autorevolezza della consulenza offerta, ingigantisce la sua efficacia percepita, aumenta le aspettative a essa collegate e rafforza così la sua attrattiva e il suo impatto.

Il paradosso di un'individualità che si può costruire solo tramite la conferma sociale è il fondamento esistenziale della competenza specialistica. Diciamo che offre un modello generale; le necessità specifiche di competenze differenziate secondo la loro funzione si possono vedere come casi speciali. Il caso che abbiamo considerato un po' più in dettaglio può servire da metafora per quasi tutti i molteplici rami specializzati del servizio professionale impersonale diretto all'uso personale; un'industria pubblica al servizio delle conseguenze della privatizzazione dell'ambivalenza.

Dal punto di vista dell'utente, la consulenza specialistica offre soluzioni socialmente approvate a disagi e preoccupazioni individuali, dopo averli articolati con uguale perentorietà come problemi che richiedono una soluzione. Le soluzioni offerte sono specifiche per il problema. E dunque, prima che possano essere offerte, i problemi stessi devono già aver ottenuto l'approvazione sociale; necessitano di una mappatura sottoscritta a livello sociale della quotidianità che li costituisce come «problemi» bisognosi di «soluzioni». La consulenza specialistica entra nella quotidianità dell'individuo già nella prima fase, quando un diffuso e vago disagio personale - l'incertezza, l'ambivalenza dell'esperienza - si articola nel linguaggio interpersonale dei problemi individuali richiedendo il ricorso a soluzioni sovra-individuali (ovvero «oggettive», approvate dall'autorità). E tuttavia, a dispetto di questa logica apparente, la disponibilità delle soluzioni il più delle volte precede l'articolazione dei problemi. Di fatto, l'esperienza di vita è considerata ambivalente solo se la vita senza ambiguità si offre come opzione fattibile; il disagio personale è interpretato come un insieme di problemi irrisolti nella misura in cui c'è disponibilità e offerta di soluzioni socialmente approvate. Alla fine è estremamente difficile stabilire la priorità tra consulenza specialistica e problemi esistenziali; non possono che definirsi a vicenda, in termini reciproci.

L'autorità sociale della consulenza specialistica si basa su quattro presupposti strettamente collegati.

Primo: l'individuo è in linea di massima un agente chiuso e autosufficiente, che ha potenzialmente il controllo del proprio progetto di vita. È in possesso di facoltà razionali che dovrebbero in linea di principio permettergli di scegliere (o meglio, di scoprire) il progetto più adatto alle sue specifiche qualità individuali. Un'identità ostinatamente ambigua e una costante incertezza nella scelta sono dunque sintomi di ignoranza o negligenza personale, e sono pertanto degradanti e imbarazzanti. Per questa ragione, creano una condizione di disagio, e costituiscono una causa legittima di auto-condanna e infelicità.

Secondo: il disagio personale (fisico o spirituale) è una condizione essenzialmente rimediabile, e dunque non può e non deve essere tollerato. È dovere dell'individuo cercare una via d'uscita dalla condizione infelice; persistere nel disagio equivale a trascurare questo dovere.

Terzo: ogni caso di infelicità ha la sua causa specifica, confezionata in modo tale che la si possa distinguere, isolare, «prendere di mira», e che vi si possa intervenire direttamente per neutralizzarla o eliminarla. L'infelicità si può dunque spiegare in termini che rendono praticabile un'azione correttiva: descrivere il disagio significa indicare il metodo per rimuoverlo o alleviarlo. Il dovere dell'individuo è di cercare una spiegazione del genere. L'ostinata aspecificità della sofferenza testimonia la mancanza di cognizione diagnostica.

Quarto: per ogni caso di sofferenza (o meglio, per ogni causa di sofferenza) c'è, o dovrebbe esserci, un rimedio adeguato. Tra i rimedi offerti, uno solo è il più adeguato. Di nuovo, è dovere dell'individuo cercare, trovare, scegliere e applicare quel rimedio. Il persistere della

sofferenza dimostra l'assenza di cognizioni e competenze pratiche necessarie a farlo.

Pur partendo dall'assioma che i problemi personali appartengano alla sfera privata, questi presupposti costituiscono gli individui come entità intrinsecamente non autosufficienti; l'autonomia dell'individuo, la responsabilità di autodefinirsi si traduce in definitiva nel dovere di trovare la giusta via d'uscita dallo stato di inadeguatezza, e soprattutto nell'obbligo di cercarla attivamente. In altre parole, gli individui sono interpretati come agenti costretti a contare su forze che non controllano per acquisire un controllo accettabile su se stessi.

La vita nella società è inconcepibile senza un insieme di competenze che permettano agli individui di interagire con gli altri pur preservando la loro propria integrità (ossia riproducendosi come soggetti capaci di interagire). Queste competenze sono disponibili in qualsiasi società, e vengono sempre trasmesse socialmente. Contrariamente a quanto suggeriscono i suoi numerosi critici, il fatto che la società moderna si componga di persone «senza luogo», relegate in una condizione di «estraneità universale», non costituisce un'eccezione alla regola, né crea un gioco con nuove regole. La ben nota «tendenza alla dequalificazione», la «scomparsa delle competenze sociali» e così via, difficilmente possono essere considerate delle caratteristiche uniche della società moderna. Possono verificarsi in questo tipo di società non più che in qualsiasi altra. La storia delle società è stata, dal principio alla fine, una storia di apprendimento come di oblio. In tutte le epoche alcune competenze si sono svalutate e sono cadute nell'oblio e in disuso, solo per essere alla fine rimpiazzate da competenze nuove.

Quello che sembra però uno sviluppo propriamente moderno è l'ascesa graduale ma inesorabile di competenze che richiedono la mediazione di strumenti extra-personali, forniti a livello sociale, di cui ci si può impadronire solo tramite un atto di scambio. Queste competenze hanno sistematicamente sloggiato (e alla fine soppiantato) le vecchie, che mettevano gli individui in condizione di operare senza ricorrere all'aiuto esterno: il genere di competenze «a circuito breve», che consentivano agli individui di agire in base alle proprie ragioni utilizzando risorse «naturalmente» a loro disposizione. Le donne e gli uomini moderni sembrano condividere il destino di Tom e Jerry (il famoso cartone animato) che hanno totalmente dimenticato l'antica arte della lotta tra gatto e topo, condotta con l'aiuto di armi affidabili e sempre disponibili come zampe, denti e nascondigli strategici, e devono invece ricorrere a un equipaggiamento sempre più avanzato e sofisticato, e a tecnologie sempre più elaborate e ingegnose per facilitare agguati scaltri e fughe ad alta velocità.

Per metterla diversamente: la società moderna è uno spazio di azione mediata. Ben pochi sono i compiti quotidiani e ordinari che si possono svolgere senza l'aiuto di una conoscenza sovra-individuale e specializzata, che può giungere confezionata in uno strumento o in un congegno a scatola chiusa, oppure può essere erogata sotto forma di disposizioni verbali, orali o scritte. Le competenze necessarie per svolgere efficacemente il compito sono

racchiuse in degli artefatti o nelle direttive di un'istruzione passo per passo. Le competenze che gli individui dispiegano di propria iniziativa sono dunque messe al servizio di un'unica esigenza: quella di localizzare e riuscire ad accedere agli artefatti o alle istruzioni adeguate al compito che desiderano svolgere. Il più delle volte, sono contemplati solo questi compiti e si intraprendono solo le azioni rese possibili dai mezzi disponibili o conosciuti.

Questa non è necessariamente una novità o una caratteristica unica della società moderna. In tutti i contesti sociali il know-how accessibile definisce la gamma di azioni che saranno probabilmente prese in considerazione e intraprese. Quello che è in effetti una novità moderna è il fatto che il know-how in questione si divida irrimediabilmente in due parti: una legata all'effettivo svolgimento del compito, l'altra relativa all'individuazione e all'utilizzo dei portatori reificati o personali della prima parte. Delle due parti, agli individui impegnati nelle attività che rientrano nella sfera della loro quotidianità si richiede solo la seconda, ed è probabile che la possiedano. I vivi non possono sostenere la propria vita. Il processo della vita è di per sé mediato.

Ricorrendo a popolari metafore, si può dire che, insieme ad altre dimensioni del moderno sistema sociale, la quotidianità degli individui moderni è stata sottoposta ai processi di taylorizzazione e fordizzazione. Il primo processo consiste, diciamo, nella semplificazione delle scelte di fronte alle quali vengono messi gli individui impegnati in operazioni produttive dirette. Ridotta all'essenziale e ripulita il più possibile di tutti i fattori aleatori e irrilevanti, la situazione in cui questi individui sono collocati diventa uno strumento con cui chi prende le decisioni ai vertici della gerarchia manipola e in definitiva determina le scelte. La riuscita della taylorizzazione risparmia agli operatori i tormenti dell'incertezza e dell'esitazione, dato che le decisioni che devono ancora prendere personalmente sono guidate da criteri monofattoriali e si prestano dunque a un semplice e rassicurante calcolo razionale. Il processo di fordizzazione consiste d'altra parte nel rimuovere le competenze dall'operatore e infonderle nel macchinario con cui opera. È ora l'oggetto del lavoro, non il lavoro stesso, che si rivela competente; le competenze diventano elementi dell'ambiente esterno all'attore. La fordizzazione sposta la responsabilità per i risultati dell'azione dall'operatore agli strumenti delle sue operazioni, e in linea di principio permette agli individui di impegnarsi in una gamma quasi infinita di attività per cui si richiede una competenza che va molto oltre le capacità di cui loro stessi possono avere padronanza.

L'effetto combinato dei due processi sulla gestione della vita quotidiana è la creazione di una sovrastruttura decisionale specializzata al di sopra del livello dell'effettiva esecuzione dei compiti, associata all'esclusione degli esecutori da tutte le decisioni in cui è richiesta una competenza. Questo doppio effetto è raggiunto riducendo alle operazioni più semplici ed elementari i compiti che gli esecutori possono trovarsi ad affrontare (come per esempio inghiottire la giusta pillola preparata e prescritta da uno specialista per «risolvere», ovvero neutralizzare, un complesso problema

interpersonale); e, a sua volta, promuove ulteriormente una simile riduzione.

Questa riduzione è vissuta come una liberazione dalle ingombranti necessità della vita, e sembra libertà. Dal momento che, in virtù della presunta disponibilità di soluzioni, diventa sgradevole convivere con problemi irrisolti, le soluzioni vengono cercate attivamente; trovarle, sceglierle e appropriarsene è percepito come un atto di emancipazione e come un incremento della sfera della libertà personale. E tuttavia, poiché le abilità personali necessarie ad affrontare direttamente il problema non sono più disponibili e le soluzioni si presentano solo sotto forma di strumenti commerciabili o consulenze specialistiche, ogni passo successivo nel processo infinito di risoluzione dei problemi, nel mentre è percepito come un'ulteriore estensione della libertà, rafforza ancora di più la rete di dipendenza. La crescente incompletezza e insufficienza dell'individuo e la sempre più complessa struttura di dipendenza sembrano gli effetti ultimi della privatizzazione dell'ambivalenza. O, quanto meno, lo sono nelle condizioni attuali.

Il potere delle competenze specialistiche sovra-individuali sulla quotidianità dell'individuo si rigenera. Avendo effettivamente disposto di tutte le alternative praticabili, mostra una capacità di crescita quasi illimitata. Poiché è percepito come una "condizione di libertà più che come oppressione, è anche improbabile che la sua espansione incontri una seria resistenza. Alla fine, l'autorevolezza e l'approvazione sociale della consulenza specialistica non dipendono più dal suo buon esito. Il fallimento di un particolare strumento o ricetta nel mantenere la loro promessa non sfocia nella delusione del cliente; il più delle volte conduce invece a recriminare contro se stessi, innescando un incremento della domanda e una ricerca ancora più frenetica di un servizio specialistico migliore e più efficiente. Se gli individui si fermano un attimo a riflettere e provano a esprimere a chiare lettere i canoni della loro strategia di vita, quasi certamente identificheranno le prospettive di una vita felice e libera dai problemi con il progresso inarrestabile della conoscenza specialistica e della tecnologia da essa generata.

Il rigenerarsi delle competenze specialistiche

La specializzazione crea e alimenta il bisogno di sé. Sostituire le competenze personali con quelle specialistiche non significa solo fornire mezzi più efficaci e affidabili, nonché meno onerosi, per affrontare i problemi esistenti. Significa anche creare e moltiplicare in misura sostanzialmente illimitata nuovi problemi che rendono indispensabile la consulenza specialistica.

Separando il sapere dal fare e chi sa da chi fa, la consulenza mediatrice e la tecnologia che l'accompagna trasformano la quotidianità di tutti i membri della società (nessuno è specialista della totalità delle funzioni quotidiane) in un territorio di permanente e acuta ambivalenza e incertezza.

In effetti, caratteristica preminente della società moderna è «una fondamentale insicurezza sulle attività in cui le persone si sono impegnate per decine di migliaia di anni. Invece che alla propria esperienza, bisogna affidarsi a degli specialisti» [08]. Nell'efficace sintesi di Harold Perkin, «il XX secolo si avviava a diventare il secolo non dell'uomo comune che sa dove gli fa male, ma del professionista esperto che "sa meglio di tutti" ciò che gli fa bene» [09]. Bisogna aggiungere che la condizione di «malessere» è essa stessa definita dallo specialista e percepita come tale sulla scia di questa definizione; il fatto stesso che ci sia una «condizione migliore» brandita dagli specialisti e dichiarata alla portata dell'individuo configura come dolorosa l'esperienza della condizione presente, creando così proprio l'insicurezza per cui si offre rimedio. Sono gli specialisti a fissare gli standard della normalità. Comunque questi vengano fissati, tagliano fuori una consistente fetta di realtà che, per il fatto di restare fuori, si trasforma in un'anomalia che richiede una cura. Quest'anomalia non è transitoria o contingente; è parte integrante del processo di promozione della norma, e dunque ineliminabile nella sostanza. La rimozione di una particolare anomalia lascia semplicemente spazio a un'altra, generata dall'ulteriore irrigidirsi degli standard.

Il modello generale è stato illustrato in modo vivido dal processo di «medicalizzazione» della vita sociale, oggetto di una recente ricerca di Ruth Harris: «ovunque i medici vedevano pericoli» e le loro definizioni di «casi bisognosi di cure mediche» aumentarono in maniera consistente, fino ad abbracciare condizioni che prima non si consideravano di alcun interesse medico. All'alba del XX secolo i medici promossero un tentativo unificato di ridefinire lo stato della società come una collezione di problemi medici. Si «scopri» così che i disadattati urbani - senzatetto e barboni - soffrivano di nevrasenia, gli operai inclini allo sciopero soffrivano di isteria, i maschi borghesi di stress, le donne borghesi di nevrosi. «I concetti psichiatrici furono costruiti intorno a certe dicotomie chiave: normale e patologico, mente e corpo, alto e basso, destra e sinistra, equilibrio e destabilizzazione, economia ed eccesso, controllo e disinibizione»: ognuno di questi elementi alimentava una dicotomia e creava un territorio infestato da problemi e una propria zona grigia di ambivalenza. «Si pose enfasi sul successo o sul fallimento di uomini e donne nell'essere all'altezza di certi ruoli sociali prescritti»; l'intervento medico specialistico era legittimato in anticipo dalla decisione originaria di prescrivere dei ruoli (ossia, di considerare ogni peculiarità come un'anomalia) [10].

A un esame più attento, coloro che si definiscono servi si trasformano in amministratori. Una volta che la relazione dell'individuo con la natura e la società è stata efficacemente mediata dalle competenze specialistiche e dalla tecnologia che le accompagna, sono coloro che possiedono le competenze e amministrano la tecnologia a gestire le attività della vita. La quotidianità stessa è satura di specializzazione: è infatti strutturata, articolata, monitorata e riprodotta. È ormai la tecnica concepita e gestita da esperti che costituisce il vero contesto della vita individuale. In questo contesto nascono pressoché ogni ambivalenza e insicurezza, e dunque quasi tutti i pericoli percepiti.

Questi pericoli si producono in due modi fondamentali.

Primo: la stessa precisione, perentorietà e radicalità con cui la conoscenza specialistica concentrata, focalizzata, su base scientifica (e soprattutto, autonoma nella funzione che svolge), diversamente dalle competenze tradizionali e socialmente diffuse, è in grado di affrontare l'incombenza immediata, tende a creare profondi squilibri in altre aree del sistema quotidiano. Effetti collaterali imprevisti richiedono nuove competenze specialistiche e creano domanda di ulteriori suddivisioni. Segmenti della rete specialistica che altrimenti si isolerebbero a vicenda continuano dunque a procurarsi reciprocamente nuovi compiti, rafforzando così nel loro effetto globale la reputazione della rete in generale, anche nei momenti di sconfitta e disgrazia individuale (o meglio, in quei momenti in modo particolare).

Secondo: quanto più focalizzato, specializzato e autonomo diventa un dato campo di competenze, tanto più cresce la possibilità che se ne inventino di nuove (vale a dire, nuove abilità tecniche) che inizialmente non avranno un'applicazione ben definita. Ma la loro presenza metterà in rilievo aree di quotidianità precedentemente ignorate; ridefinirà come molesti degli elementi un tempo neutri, cui si faceva fronte di buon animo (resi poi intollerabili proprio dal fatto di non dover essere più tollerati); li trasformerà in fattori non adeguatamente definiti, opachi, ambigui, non abbastanza controllati e dunque fonte di paura; in problemi che devono essere «affrontati», disinnescati o eliminati. Man mano che si diffonde l'informazione sulle nuove competenze, si genera l'urgenza di comprarle, noleggiarle e applicarle. Invece di ridurre come promesso il numero di problemi che assediano la gestione della quotidianità, il progressivo raffinamento delle competenze specialistiche finisce per moltiplicarli. Le competenze che cercano un'applicazione si fanno passare per problemi bisognosi di soluzione.

Il primo modo in cui i problemi che richiedono una consulenza specialistica si moltiplicano nel corso della loro risoluzione è stato analizzato con sensibilità e arguzia da Gregory Bateson [11]. Le scienze e le tecnologie orientate alla risoluzione dei problemi sono guidate dalla percezione dei fini: «I medici pensano che sarebbe bello eliminare la poliomielite, o il tifo, o il cancro». Una volta che il fine è stato raggiunto, i dottori scoprono ulteriori problemi e fissano ulteriori fini. «Quindi la medicina finisce col diventare una scienza totale, la cui struttura è sostanzialmente quella di un coacervo di trucchi»: alcuni di questi trucchi sono estremamente preziosi e la loro scoperta ci libera da problemi oggettivi. E tuttavia, Walter B. Cannon «ha scritto un libro sulla Saggezza del corpo, ma nessuno ha scritto un libro sulla saggezza della scienza medica, poiché la saggezza è proprio ciò che le fa difetto. Per saggezza intendo la conoscenza del più vasto sistema interattivo, quel sistema che, se è disturbato, genera con ogni probabilità curve di variazione esponenziali». Per aiutarci a visualizzare i risultati complessivi del pensiero specialistico e finalizzato, Bateson ci offre una parabola dell'Eden:

Su uno degli alberi c'era un frutto, molto in alto, che le due scimmie non erano capaci di raggiungere. Esse cominciarono allora a pensare. Questo fu lo sbaglio: cominciarono a pensare per raggiungere un fine.

Dopo un po' la scimmia maschio, che si chiamava Adamo, andò a prendere una cassa vuota, che mise sotto l'albero; vi montò sopra, ma ancora non riusciva a raggiungere il frutto. Allora andò a prendere un'altra cassa, e la mise sopra la prima; si arrampicò sopra le due casse, e finalmente raggiunse la mela. Adamo ed Eva erano ebbri d'eccitazione. Così si doveva fare: si escogita un piano, ABC, e si ottiene D.

Cominciarono allora a esercitarsi a fare le cose secondo un piano. Di fatto essi estromisero dal Giardino il concetto della sua natura sistemica globale e della loro stessa natura sistemica globale.

Dopo aver estromesso Dio dal Giardino, essi si misero a lavorare seriamente in questo modo finalizzato, e ben presto l'humus scomparve; in seguito a ciò parecchie specie di piante divennero «malerbe» e alcuni animali divennero «flagelli»; e Adamo si accorse che il giardinaggio era un lavoro molto più duro [...] Eva cominciò a risentire il peso del sesso e della riproduzione. Ogni volta che questi fenomeni abbastanza basilari interferivano con la sua vita, che ora si svolgeva in modo finalizzato, le tornava alla mente la più vasta vita che era stata bandita dal Giardino. Così Eva cominciò a soffrire per il sesso e per la riproduzione, e quando giunse il momento di partorire, trovò questo fenomeno molto doloroso.

La morale della parabola è chiara. Ogni risoluzione a un problema genera nuovi problemi. (Siamo quasi tentati di dire: quella che passa per la risoluzione del problema A, è in realtà l'articolazione dei problemi B, C e così via all'infinito, che devono essere risolti; la conoscenza s'incrementa nel corso della risoluzione, ma lo stesso vale per la quantità di problemi). In effetti, proprio l'azione finalizzata ha la principale responsabilità di generare quegli aspetti della condizione umana che sono percepiti come scomodi, preoccupanti e bisognosi di rettifica. Inseguendo un rimedio specifico per un inconveniente specifico, l'azione suggerita dall'esperto è destinata a rompere l'equilibrio sia del teatro dell'azione, che costituisce una sorta di sistema, sia delle relazioni tra gli attori stessi. È questo squilibrio creato artificialmente che viene poi percepito come un «problema» e visto dunque come l'autorizzazione ad articolare nuovi fini.

La parabola contiene però un ulteriore messaggio, di evidenza meno immediata. È nascosto nella ridefinizione che Eva dà delle necessità di una «più vasta vita» (che lei prima sopportava presumibilmente con serenità) come gravose, seccanti, intollerabili e soprattutto ingiustificate. Se il pensiero finalizzato è ben saldo, nessuna pena, sofferenza o semplice realtà minimamente lontana da una perfezione promessa e dunque immaginabile sembra avere senso, e quindi non bisogna convivervi. Al contrario, è percepita come un fatto contingente, un fastidio che deve essere del tutto rimosso dalla vita (con la dovuta determinazione e le giuste competenze e risorse). In questo processo, di nuovo, si rivela la capacità del pensiero finalizzato di propagarsi ed espandersi.

Il secondo modo in cui è assicurato il moltiplicarsi dei problemi che richiedono una competenza specialistica è stato analizzato con notevole acume da Jacques Ellul. La tecnologia, dice Ellul, si evolve perché si evolve [12]; la tecnologia avanza secondo un principio causale, mai teleologico [13]. Sembra esserci una contraddizione tra l'analisi che fa Bateson delle dinamiche della specializzazione in termini di fini e il brusco verdetto di Ellul. Ma il conflitto è solo apparente. Il pensiero finalizzato fornisce la legittimazione generale per il ruolo strategico rivendicato dalle competenze specialistiche e dalla tecnologia nella gestione della vita quotidiana. Una volta ottenuta e fortificata l'autorità, una volta raggiunta la situazione in cui «l'uomo nella nostra società non ha nessun punto di riferimento intellettuale, morale o spirituale per giudicare e criticare la tecnologia» - principalmente perché si è creato un circolo chiuso per cui «niente può avere un senso intrinseco; a dargli significato è solo l'applicazione tecnologica» - [14], la tecnologia non ha più bisogno di legittimazione per mantenere la rotta. Competenza specialistica e tecnologia finiscono per legittimarsi da sole. In effetti, la tecnologia diventa un insieme di «soluzioni in cerca di problemi» [15]. La sola presenza di know-how tecnologico e risorse superflue diventa il principale fattore di ulteriore sviluppo, che a sua volta giustifica la loro necessità e le loro rivendicazioni di ottenere una quota crescente di risorse sociali e un incremento di credito sociale.

La tecnologia non avanza mai in nessuna direzione, se non perché è spinta da dietro. Il tecnico non sa perché lavora, e generalmente non gli importa molto di saperlo. Lavora perché dispone di strumenti che gli permettono di svolgere un certo compito, di riuscire in una nuova operazione [...] Non c'è nessun appello verso una meta; c'è solo la costrizione di un motore alle spalle, che non permette che la macchina si fermi [...] L'interdipendenza tra gli elementi tecnologici rende possibile un gran numero di «soluzioni» per le quali non esistono problemi [...] Dato che possiamo andare sulla luna, che cosa possiamo fare sulla luna e con la luna? [...] Quando i tecnici hanno raggiunto un certo grado di tecnicità nella radio, nei combustibili, nei metalli, nell'elettronica, nella cibernetica ecc., tutte queste cose si sono combinate, rendendo evidente che potevamo avventurarci nel cosmo, e così via. È stato fatto perché si poteva. Questo è tutto [16].

In altre parole, la competenza specialistica diventa causa di se stessa (piuttosto che il suo fine). Non si tratta, in senso stretto, di una competenza che va «a beneficio di se stessa» (né «a vantaggio» di nient'altro, diciamo). Si tratta piuttosto di una competenza che compare perché c'è il contesto in cui può essere generata, perché ciò che è stato creato «non può essere sprecato», e perché è sbagliato, poco saggio e vergognoso non fare ciò che, in linea di principio, si è capaci di fare. I principali progressi nello sviluppo delle competenze specialistiche e dei loro strumenti tecnologici si misurano ora individuando e prendendo di mira i «problemi» a cui queste competenze sono diventate capaci di fornire «soluzioni», piuttosto che trovando soluzioni a problemi già percepiti e articolati. La conoscenza e il know-how già accumulati cercano febbrilmente un'applicazione. E così ridisegnano la mappa della condizione umana per farne oggetto delle loro pratiche «nuove

e perfezionate».

In virtù della determinazione causale più che teleologica dei progressi delle competenze specialistiche e dei loro impieghi, è praticamente inconcepibile che lo sviluppo possa mai avere una battuta d'arresto. In particolare, è impensabile che una risorsa già disponibile, o considerata a portata di mano, possa essere messa da parte o deliberatamente non utilizzata per considerazioni di natura non tecnica, come per esempio la sua dubbia moralità, o per delle idee filosofiche sul valore intrinseco dell'autonomia umana.

Ogni volta che queste cozzano con l'applicazione del potenziale tecnologico, sono automaticamente classificate come retrograde e per questo motivo liquidate e condannate. In alternativa, dal momento che lo sviluppo della competenza tecnologica non è subordinato a nessun fine specifico, se non al dovere di schierare tutto ciò che si può schierare, tutte le ragioni per cui una particolare linea di sviluppo potrebbe essere abbandonata sono delegittimate e liquidate come insensate dal punto di vista tecnologico, e dunque irrilevanti. In conclusione, si nega alle ragioni estrinseche, ovvero non tecnologiche, il diritto e l'autorità di interferire con la direzione che potrebbe prendere lo sviluppo della competenza specialistica e dell'abilità tecnica. L'essenza dell'auto-legittimazione della competenza specialistica (e allo stesso tempo della sua dichiarazione d'indipendenza, autosufficienza e immunità morale) è contenuta nello slogan commerciale sempre più di moda: «Ogni cosa che puoi fare, puoi farla meglio». E nel suo inverso: «È un reato o un peccato non fare meglio se si può».

Per la maggioranza dei prodotti] l'offerta precede la domanda e la discussione tecnica sulle caratteristiche dei prodotti prende il posto di qualsiasi analisi della domanda sociale. Queste dispute tecniche hanno due facce. Da un lato, poiché sono apparse queste nuove abilità, è necessario utilizzarle per non rimanere indietro con i tempi; d'altra parte, il loro utilizzo permette di fare di più, meglio e con minore sforzo di prima, e questo può solo condurre a un maggiore benessere [17].

Diamo un'altra occhiata ai due fattori che più di ogni altra circostanza impediscono che la specializzazione freni la propria espansione e allenti la propria presa sulla quotidianità.

Primo: dal momento che ogni atto di risoluzione specialistica di un problema è concentrato sull'incombenza immediata, e poiché la perfezione della competenza si misura in base alla sua abilità di definire con «maggiore precisione» (ovvero circoscrivere più minuziosamente) le incombenze immediate, quanto più efficaci diventano le applicazioni della conoscenza specialistica, tanto più è improbabile che gli specialisti vadano in giro a raccogliere gli effetti delle loro azioni nelle aree rimaste fuori fuoco. Gli effetti delle pratiche specialistiche individuali, specifiche per un'area, debordano ampiamente dal loro apparente settore di applicazione (che si presume, in maniera erronea, autonomo) e vengono a contatto con altre pratiche specialistiche, spesso ugualmente settoriali e circoscritte. Se le pratiche specialistiche si combinano in un sistema, questo sistema emerge

ex post facto come una conseguenza impreveduta di molte azioni che possono essere efficaci solo se rifiutano di prevedere - o meglio, riconoscere - il carattere sistemico delle loro conseguenze. Nessuno ha una visione d'insieme del processo che porta all'emergere del sistema, e nessuno può misurare, né tanto meno controllare, l'attività del sistema emergente.

Eppure questo «sfuggire al controllo» non è frutto di compiacenza, né una svista. Né si può correggere o impedire. Se si tenesse conto delle conseguenze sistemiche della pratica specialistica, sarebbe minata l'efficacia della consulenza. La cecità volontaria alle conseguenze sistemiche è la condizione necessaria del successo dello specialista. I risultati spettacolari dell'intervento specialistico non sono stati raggiunti a dispetto di questa cecità, ma a causa di essa. La scelta è tra cecità e impotenza. La specializzazione prospera grazie alla propria abilità di polverizzare, dividere il sistema naturale in una crescente moltitudine di compiti sempre più piccoli e dunque più gestibili. A meno di rinunciare all'essenza stessa del suo potere, non può che concepire dunque un sistema che assomigli alla natura, incontrollato e non pianificato, ma creato dall'uomo con i sottoprodotti del suo successo. Ma stando così le cose, allora lo stesso progresso della conoscenza e della pratica specialistica si aggiunge all'imprevedibilità e incontrollabilità del sistema. Come abbiamo già osservato più volte, il semplice sforzo di «mettere le cose in ordine» genera costantemente nuove aree di ambivalenza che sfuggono al controllo. Continuano a prodursi nuovi problemi, e con essi nuova domanda di azione specialistica; non è concepibile nessuna cura fai-da-te se il malessere è frutto di un'interferenza esterna con il meccanismo auto-equilibrante naturale. I nuovi sviluppi della specializzazione e delle tecnologie «mirate» concepite dagli specialisti sono per lo più volti a riparare al danno perpetrato dalla tecnologia e dalle competenze più vecchie. Il danno della specializzazione può essere curato solo da una maggior specializzazione. Maggiore specializzazione significa, a sua volta, ancora più danno e più domanda di cure specialistiche.

Secondo: l'accesso della competenza specialistica alla quotidianità dei suoi clienti (e viceversa) è mediato dal mercato. I servizi specialistici offerti in modo diretto o nell'involucro di beni di consumo si presentano nel mondo moderno sostanzialmente sotto forma di merci; mentre servono le esigenze del consumatore, recano anche profitto agli agenti che li commercializzano. Nuove offerte di competenze specialistiche che promettono di sfruttare (o piuttosto, di generare) una domanda finora non soddisfatta sono particolarmente attraenti dal punto di vista del commerciante, in virtù dei guadagni extra che si aspetta di intascare a causa della temporanea scarsità dell'offerta. Il mercato prospera sulla novità che rende obsolete le vecchie giacenze e apre o fa nascere nuovi mercati. Le forze del mercato incoraggiano la novità.

Dal momento che le nuove offerte sono indirizzate a esigenze finora assenti, il volume della domanda non si può misurare in anticipo, e dunque la loro promozione comporta un rischio finanziario. Le nuove esigenze devono essere sostenute dal puro e semplice potere di persuasione. La

campagna di propaganda potrebbe fallire o i suoi effetti potenziali potrebbero essere vanificati da un'azione concorrente. Nel complesso, solo una piccola parte dei nuovi prodotti cattura l'immaginazione del consumatore nella misura necessaria a recare un profitto sostanziale. Le poche innovazioni di successo devono pagare le perdite subite dalla mole di quelle fallite. Poiché è quasi impossibile prevedere quali prodotti avranno successo nei loro sforzi di creare i propri consumatori, le forze del mercato emulano la prodiga stravaganza della riproduzione dei pesci: bisogna «covare» migliaia di offerte specialistiche perché solo alcune abbiano vita abbastanza lunga da diventare proficue. Mentre l'inventiva è pressoché illimitata, il volume delle opportunità di mercato sembra circoscritto. In queste circostanze, nessun agente di mercato può mai permettersi di sospendere la ricerca di novità, se vuole evitare che venga ghermita dalla concorrenza.

Il mercato della specializzazione

Il moderno mercato dei beni di consumo non adegua il livello dell'offerta alla domanda esistente, ma mira a creare nuova domanda che corrisponda all'offerta potenziale. Il raggio di domanda che finisce per crearsi dipende dall'efficace assegnazione di un valore d'uso ai prodotti offerti. I potenziali consumatori saranno disposti a pagare se (e solo se) saranno d'accordo sul fatto di avere un'esigenza che il prodotto promette di soddisfare. Ma quest'accordo non è la scoperta di una verità finora ignota o ignorata. Come osserva persuasivamente Marshall Sahlins, il significato sociale di un oggetto, che lo rende utile per una certa categoria di persone, non è evidenziato dalle sue caratteristiche fisiche più di quanto lo sia il valore che gli può essere attribuito nello scambio. Il valore d'uso non è meno simbolico o meno arbitrario del valore della merce. Infatti l'«utilità» non è una qualità dell'oggetto, ma una funzione significante delle qualità obiettive [18].

Un prodotto ha scarsa probabilità di essere venduto se non gli è attribuita un'«utilità», e se questa non viene accettata. Il valore di scambio che può legittimamente sperare di avere dipenderà dalla portata e dall'attrattiva di questa utilità. (Ci si permetta di osservare che l'avvento dell'informatica ha reso questa regola più vera che mai. L'informazione è, nella pertinente espressione di Gordon B. Thompson, un «bene etereo»: si produce a buon mercato, si riproduce ancor più a buon mercato e non scompare nell'essere consumata. A causa di questi attributi inusuali, i beni eteri devono «conquistare» il loro «valore di consenso». «Il valore del bene etereo è funzione dell'attrattiva conferita a quel bene dalla società». L'«utilità», o attrattiva sociale, dei beni eteri cresce con il loro uso, che dunque deve essere monitorato per stabilire e possibilmente incrementare il valore di scambio, come nel caso delle classifiche di musica pop o dei bestseller) [19]. Perché acquisisca utilità, al prodotto si deve prima dare «significato», e questo vuol dire che bisogna riuscire a creare una

connessione tra il prodotto e un bisogno di cui il consumatore potrebbe essere o non essere consapevole. È con la creazione di nuovi bisogni che vengono generate nuove potenziali utilità, e dunque anche nuovi valori di scambio. Finché la competenza specialistica rimane una merce, ricade sotto il dominio generale del mercato. Il primo problema che tutti gli specialisti devono affrontare è dunque quello di creare il bisogno di se stessi e dei loro servizi, un bisogno abbastanza forte da generare una domanda che compensi l'offerta. Nelle parole di Harold Perkin, le professioni vivono grazie alla persuasione e alla propaganda, rivendicando che il loro particolare servizio è indispensabile al cliente o datore di lavoro, alla società e allo stato. In questo modo sperano di elevare il proprio status e attraverso di esso il loro guadagno, la loro autorità e le loro gratificazioni psicologiche (rispetto di sé e amor proprio) [...] Il fatto che all'occasione il servizio non sia né essenziale né efficiente non è di ostacolo al principio. Basta che lo reputino tale coloro che lo forniscono e lo ricevono [20].

Abbiamo discusso prima le ragioni per cui una domanda generalizzata di competenza specialistica si possa considerare saldamente e irrevocabilmente radicata. Queste ragioni, ricordiamolo, sono legate al fatto che la quotidianità non può più essere sostenuta e riprodotta senza l'assistenza degli specialisti o dei loro prodotti, e per certi aspetti immanenti della pratica specialistica sono responsabili del continuo rigenerarsi della domanda di specializzazione su scala sempre più ampia. (Questa la sintesi di Vanderburg; quando ci troviamo di fronte «a problemi considerevoli, molti dei quali direttamente o indirettamente legati al progresso della tecnica, quasi l'unica risposta riconosciuta come praticabile è di risolvere questi problemi accelerando lo sviluppo tecnico». È «come se alla storia restasse ormai un solo sentiero, quello della tecnica») [21]. Se le ragioni discusse assicurano che si deve far fronte a tutti i bisogni, passati o futuri, con una qualche soluzione gestita da uno specialista e una qualche tecnica concepita da uno specialista, e che si offriranno sempre nuove soluzioni ai bisogni passati o futuri, non garantiscono però di per sé il successo di nessun particolare tipo di merce specialistica. L'«utilità» di un prodotto specialistico già accettato sul piano sociale deve essere sostenuta contro le nuove sfide della concorrenza, e si devono creare nuove «utilità» per fare spazio a nuovi prodotti specialistici, che prima non erano offerti. Il valore di scambio delle competenze deve legittimarsi nei termini del loro valore d'uso. Il valore d'uso, a sua volta, deve riferirsi ai bisogni del consumatore individuale. I bisogni suscitati sono, di regola, di carattere generale, e dunque possono rivendicare ragioni «oggettive» per essere riconosciuti. La commercializzazione delle competenze consiste allora nel concentrarsi di questi bisogni generali su un prodotto specialistico specifico.

Ci sono diversi bisogni generali a cui si fa appello molto di frequente, e con successo. Nel caso di alcuni di questi bisogni, nuovi prodotti specialistici promettono di rimpiazzare le abilità assenti o dimenticate che una volta servivano a soddisfarli. Nel caso di alcuni altri, i nuovi prodotti promettono di far meglio quello che i loro predecessori non sono riusciti a fare, realizzando così un'impresa doppia: da un lato sostengono la fede

popolare nella capacità delle competenze specialistiche «in quanto tali» di mantenere la loro promessa, anche se le offerte individuali non sono all'altezza del compito; e inoltre screditano e svalutano i prodotti specialistici del passato che hanno raggiunto il picco del loro potenziale di vendita, in modo tale da fare spazio per la continua produzione di nuove competenze. In entrambi i casi, il supporto specialistico ai prodotti in commercio rappresenta il punto di forza decisivo per venderli. Il supporto specialistico offre al consumatore la certezza e l'equilibrio mentale tanto agognati: un cambiamento bene accolto rispetto al dubbio e all'ansia che sarebbero rimasti (o diventati) il destino degli individui lasciati in balia delle proprie abilità (ormai svalutate e rese obsolete) o risorse inadeguate. La competenza specialistica promette agli individui mezzi e abilità per sfuggire all'incertezza e dunque controllare la propria quotidianità. Presenta la dipendenza dagli specialisti come la liberazione dell'individuo; l'eteronomia come autonomia.

Abbiamo già discusso estesamente il meccanismo che permette a questa dipendenza, mascherata da libertà, di penetrare (o essere ammessa, a seconda del punto di vista) nella quotidianità dell'individuo attraverso attività volte ad affermare la propria identità. Meccanismi simili operano nel caso di altri bisogni generali. Strettamente legato al bisogno di auto-costruirsi è quello di distinguersi o, che è lo stesso, di conquistare una collocazione chiara all'interno dell'ordine sociale. Marshall Sahlins suggerisce che con l'erosione del vecchio ordine, fatto funzionare per lo più dall'ereditarietà e dall'attribuzione (entrambe resistenti alla manipolazione individuale), i prodotti acquistabili e consumabili diventano i mattoni essenziali per costruire il nuovo sistema totemico [22]. Potremmo aggiungere che questi prodotti, impregnati di significato totemico, offrono agli individui molte cose in una volta. Assegnano specifici modelli di stile di vita a gradini specifici della scala sociale. Offrono delle cassette degli attrezzi, che contengono tutti i simboli necessari per assemblare qualsiasi stile di vita. E forniscono una garanzia sociale (anche se non necessariamente del tipo «soddisfatti o rimborsati») che il risultato dell'assemblaggio sarà di fatto il prodotto genuino. In altre parole, i prodotti totemici offrono la cornice globale nella quale deve collocarsi ogni futura selezione di progetti di vita, definiscono l'acquisizione di competenze e oggetti prodotti a livello specialistico come il veicolo primario di questa selezione, e iniettano nel processo di selezione la certezza di ottenere approvazione sociale. In questo modo, l'energia individuale dell'autoaffermazione, attraverso il lavoro fai-da-te, è messa al servizio della riproduzione dell'ordine sociale.

Nascondersi dall'ambivalenza

La consulenza specialistica e gli oggetti concepiti dagli specialisti, che permettono a chi li possiede di agire secondo un modello autorizzato dalla conoscenza specialistica, provvedono anche a un altro bisogno cruciale

dell'individuo: il bisogno di razionalità. Caratterizzata fin dal principio da una radicale intolleranza verso qualsiasi forma di vita diversa da sé, la società moderna può concepire questa differenza solo come ignoranza, superstizione o arretratezza. Una forma di vita può essere ammessa nella sfera del tollerabile e le si può offrire la cittadinanza nel regno della modernità solo se prima viene naturalizzata, potata di ogni stravaganza e infine soggiogata: la si può accettare cioè solo in una forma in cui può essere completamente tradotta nel linguaggio della scelta razionale, che è proprio della modernità.

L'essenza dell'ordine sociale moderno è stata l'assunzione del diritto monopolistico di conferire significato e di giudicare tutte le forme di vita dal punto di vista superiore di questo monopolio. Quest'assunzione genera per l'individuo la costante possibilità di commettere errori, e ne fa una fonte permanente di ansia per l'uomo e la donna moderni. La certificazione di razionalità per le proprie azioni e credenze diventa un permesso di soggiorno che va costantemente rinnovato e può essere rinnovato solo sulla base di una buona condotta. Come osserva Hans Peter Duerr, «le forze dell'ordine della polizia intellettuale annoverano soprattutto scienziati, che non costituiscono un contingente omogeneo, ma si dividono in reparti con diverse specialità. Alcune unità, che potremmo definire, con un po' di cattiveria, truppe coloniali, si dedicano a un compito dichiaratamente difensivo nei confronti di ciò che è estraneo» [23]. Come nel caso di qualsiasi forza di polizia, il potere degli scienziati di permettere e vietare è difficile da eludere; tuttavia, le vie attraverso le quali gli scienziati arrivano alle loro decisioni sono, per i profani, ancora più imperscrutabili che nel caso della polizia quando invoca condizioni e norme giuridiche: la conoscenza specialistica è ben difesa contro la penetrazione profana dalla sua natura esoterica e sfuggente. Queste due circostanze messe insieme fanno della scienza l'amministratrice incontestata delle supreme fonti di incertezza, riproducendo così il modello classico del potere e della dipendenza. I membri profani della società devono essere razionali, ma non possono essere razionali senza essere guidati dai verdeti della scienza e senza ricevere istruzioni algoritmiche, o quanto meno euristiche, che orientino la loro azione nel modo approvato dagli esperti. Il desiderio profano di razionalità lubrifica il volano della specializzazione.

Il bisogno di razionalità si basa, per così dire, sulla permanente (e in queste circostanze irreparabile) ambiguità e caoticità della vita quotidiana. Soggetta all'intervento di autorità scoordinate, autonome l'una dall'altra, la vita quotidiana è gravata da messaggi contraddittori, pressioni che puntano in direzioni opposte, bisogni che non possono essere soddisfatti senza sacrificarne o metterne in pericolo altri. Tutto questo non fa che esacerbare ulteriormente il pericolo reale e la paura di sbagliare. Prendere la direzione sbagliata può condurre l'individuo in un vicolo cieco o a un punto di non ritorno. Il caos della vita quotidiana può avere le sue gratificazioni (grazie al caos, nessuna opzione sembra irrevocabilmente preclusa; in una quotidianità caotica, non sembrano esserci punti di non ritorno), ma non c'è dubbio che sia gravido di conflitti ansiosi e dunque è inevitabilmente

caratterizzato da vantaggi e svantaggi. Uno «scambio vario e non programmato» con l'ambiente umano e naturale è «pieno di difficoltà, tentazioni, scelte difficili, sfide, sorprese» [24].

Conservare la razionalità di scelta e di condotta è già una scelta, una decisione di preferire l'ordine alla confusione, la sicurezza alla sorpresa, la costanza dei risultati alla successione casuale di guadagni e perdite. Significa disprezzare la contingenza e celebrare la limpidezza.

Presenta inoltre la piena chiarezza della vita quotidiana e l'occasione di un guadagno esente dal rischio di perdite come una possibilità realistica e un obiettivo ragionevole per cui lottare. Promette un mondo libero da incertezza, tormenti spirituali, dubbi intellettuali. Non che un mondo disinfettato in questo modo debba essere uniforme e monotono nella sua mancanza di alternative e di scelte. In un mondo del genere però, per quanto abbagliante e densa di tentazioni, la varietà sarà addomesticata e privata del suo pungiglione. Sarà conservata solo come una possibilità di scegliere tra azioni che sono tutte razionali e sicure, cosicché il dramma della vita si trasformerà in puro e innocuo intrattenimento. In un mondo simile, la possibilità stessa di una scelta sbagliata (ovvero dell'irrazionalità) sarà eliminata, e dunque smetterà di esistere la stessa distinzione tra razionalità e irrazionalità. Il limite ultimo della razionalità è il suo auto-trascendersi, quando le battaglie da cui ha derivato la sua gloria marziale nel passato si riducono a un nulla di fatto e si possono scritturare solo mulini a vento per recitare il ruolo del nemico.

Nella visione «informazionale» del mondo ispirata a Claude Shannon e nella pratica umana che si profilò tacitamente come sfondo intellettuale per gran parte della contemporanea strategia di progresso tecnologico, il ruolo di «impero del male» è stato ricoperto dal rumore e dalla casualità. Caso uguale caos uguale mancanza di controllo. Obiettivo dichiarato dell'informatica, come di qualsiasi altro progetto e strategia moderni, è stato l'eliminazione del rumore. In termini pratici, questo significa pieno controllo del messaggio da parte del mittente (il che include il potere di determinare una ricezione chiara del messaggio da parte del ricevente). Controllando o eliminando ogni interferenza casuale con il messaggio e ogni scelta interpretativa, «la società tecnologica reprime (o tollera in maniera repressiva) proprio l'azione autonoma» [25]. Il limite ultimo della guerra contro il rumore è una quotidianità pienamente sotto controllo e una completa eteronomia dell'individuo; un individuo collocato senza ambiguità all'estremità passiva del flusso dell'informazione, con le opzioni ben incasellate all'interno di una cornice rigorosamente definita dall'autorità specialistica.

La grande creazione americana del centro commerciale ci offre una visione fugace di questo mondo, avvicinandosi più di ogni altro aspetto della vita contemporanea alla categoria ideale di razionalità trionfante.

I centri commerciali sono una via di fuga dal caos del «mondo reale». Offrono un ambiente controllato, fisicamente e spiritualmente sicuro, per una quotidianità alternativa, in cui la gioia di scegliere non è inquinata dalla paura di sbagliare poiché sono rimaste solo «scelte razionali»: la convenienza

di qualsiasi scelta è garantita in anticipo. Diversamente da quello «reale», il mondo dei centri commerciali è libero da categorie sovrapposte, messaggi confusi e oscurità semiotica che sfociano in un'ambiguità di condotta. Nel centro commerciale, l'ambiente è posto sotto stretta sorveglianza (letterale e metaforica), ordinatamente diviso in sezioni tematiche, ognuna ridotta a simboli ben definiti, stereotipati e facili da leggere, ed è eliminato quasi ogni rischio di interpretazione ambigua. (Se c'è una qualche sorta di ambivalenza, è stata pianificata, e la consapevolezza di questo la rende innocua e autenticamente piacevole). All'interno del centro commerciale gli esperti non offrono semplicemente una guida attraverso i misteri del mondo e un passaggio sicuro per aggirare le sue trappole. Gli esperti hanno creato questo mondo, e lo hanno fatto in accordo con un loro progetto assolutamente razionalizzato, che proprio per il fatto di essere pensato razionalmente non contiene misteri o trappole, e dunque pretende di essere migliore - più semplice, più sicuro, più trasparente - del mondo lasciato al di là dei muri spessi e delle porte elettroniche. Nel mondo creato dagli esperti, anche l'irrazionalità è stata colonizzata, tutto ciò che include irrazionalità è subordinato a un progetto razionale, e così la razionalità perde il suo lato militante. Anche le sorprese sono accuratamente programmate. L'eccitante esperienza di fare bagordi, lasciarsi andare, abbandonarsi alle stravaganze può essere assaporata in un contesto protetto. Persino la catastrofe è un concetto inserito in un gioco ingegnosamente organizzato dagli esperti, e condotto secondo regole che gli impediscono di sfuggire al controllo.

I centri commerciali non vendono solo merci. Vendono una quotidianità alternativa, in cui controllo e responsabilità si cedono agli esperti; e si cedono volontariamente e di buon grado, poiché questa rinuncia è ricompensata dal conforto di avere sempre ragione. Nei centri commerciali si commercializza e si testa sul mercato il progetto di una quotidianità pianificata da esperti.

I centri commerciali trasmettono anche un messaggio, seppure inconsapevolmente. Il messaggio comunica il crollo totale del sogno glorioso di un ordine perfetto e globale, controllato dalla ragione. Marx osservava che la storia ricorre due volte: la prima volta come tragedia, la seconda come farsa. I centri commerciali rappresentano la nuova messinscena grottesca del dramma dell'Illuminismo. Offrono sì un mondo perfetto e gestito dalla ragione, in cui tutta l'ambivalenza esistente (o deliberatamente pianificata) è posta sotto attento controllo: ma questo mondo governato dalla ragione costituisce un ordine globale solo grazie ai muri spessi, impenetrabili e strettamente sorvegliati dai quali è circondato. L'utopia dei saggi si è ritirata dal mondo reale per rifugiarsi in un riparo sicuro dove non deve più temere il caos generato dal suo zelo ordinatore. Le spie elettroniche, gli allarmi antifurto e le strette entrate a bloccaggio automatico tagliano fuori quest'utopia miniaturizzata dal resto della quotidianità, abbandonata al suo caos apparentemente inestirpabile. I miracoli di armonia e perfezione vengono ormai offerti come intrattenimento, per lo svago e le gite domenicali delle famiglie. Nessuno

pensa che siano reali. Molti però concordano nel pensare che siano meglio della realtà. E tutti sanno che la realtà non sarà mai così.

Tendenze e limiti del mondo progettato da esperti

Secondo l'arguta classificazione di Michael Benamon, gli scrittori preoccupati dalla prospettiva di un mondo tecnologizzato e gestito da esperti si possono dividere in quattro gruppi, come i classici «quattro umori». Vanno dai tecnofili contenti (guidati da agape: i più eminenti tra questi sono Marshall McLuhan e Buckminster Fuller), passando per i tecnofili ansiosi (logos: il Lewis Mumford degli anni trenta) e i tecnofobi fiduciosi (eros: Goodman, Illich, Roszak e il tardo Marcuse), fino ai tecnofobi disperati (thanatos: Ellul, il tardo Mumford e il primo Marcuse) [26]; dagli apostoli della buona novella ai profeti dell'apocalisse imminente. Tutte le categorie concordano però sul fatto che il cambiamento messo in atto nella quotidianità dell'uomo moderno dall'incremento della specializzazione e dall'inarrestabile tecnologizzazione dell'ambiente umano sia stato radicale e in tutta probabilità irreversibile. Il mondo umano non sarà mai più com'era prima dell'ascesa della tecnologia. Se il cambiamento significhi una maggiore felicità o una più profonda miseria resta da discutere, e la questione è destinata a rimanere controversa. A seconda del loro grado di ottimismo, ansia o disperazione, osservatori e analisti hanno concentrato e concentreranno le loro descrizioni e diagnosi su quelli che considerano i tratti più o meno attraenti del futuro concepito da esperti. Minimizzeranno dunque il significato di quegli attributi che riducono l'unitarietà della loro visione. E tuttavia difficilmente negheranno la loro presenza. Sebbene sia loro assegnata un'importanza molto variabile per il benessere umano (e a volte anche un valore variabile), alcune caratteristiche del nuovo mondo che emerge al nostro capo dell'epoca moderna sono tuttavia quasi universalmente riconosciute. Qui di seguito si discuteranno brevemente alcune di queste caratteristiche, che sembrano essere cruciali per qualsiasi valutazione delle prospettive di una società gestita da esperti.

Nella rivoluzione informatica promossa da Shannon c'è un aspetto che sembra avere conseguenze di portata particolarmente vasta per la nuova forma del mondo guidato da esperti: vale a dire, il «contenuto» del messaggio viene esplicitamente messo tra parentesi e implicitamente denigrato, per essere del tutto rimpiazzato dalla considerazione delle misure di quantità. L'informazione come valore misurabile è stata separata - ed emancipata - dal «contenuto» semantico delle affermazioni [27]. L'atto storico di questa separazione ha prodotto due esiti strettamente collegati.

Primo: la qualità del mittente e del ricevente di un messaggio è diventata irrilevante per valutare l'informazione, che ora si concentra esclusivamente su ciò che accade «via cavo» tra chi parla e chi ascolta, ovvero sul compito di consegnare il messaggio (qualunque sia il suo contenuto e chiunque lo abbia mandato) senza distorsioni. Questo significa non tanto la neutralità o la vantata imparzialità dell'informatica, quanto la

sua chiara inclinazione a favore del controllo (più precisamente, a favore del potere determinante del mittente sul ricevente, assicurato dai servizi a pagamento dell'esperto che processa l'informazione; a favore dell'informazione come oggetto e mezzo di gestione).

Secondo: l'informazione può essere valutata solo per il suo volume, senza riguardo per il suo contenuto. La teoria dell'informazione permette di esprimere una diagnosi su di essa e stabilire delle preferenze per migliorarla senza fare riferimento a questioni di significato o importanza. (O meglio, mette completamente nelle mani del comunicatore il diritto di pronunciarsi sul valore della trasmissione). In realtà, la teoria e la tecnologia che essa genera e legittima non possono distinguere tra diversi pacchetti di informazione se non in termini di rispettivo volume. Due pacchetti uguali come quantità (poiché definite da un metodo di misurazione accettato) sono equivalenti sotto tutti gli altri aspetti (o meglio, non si può concretamente parlare di «altri aspetti»). Questa nuova posizione è ben rappresentata dal popolare gioco del «Trivial Pursuit», una messinscena vivida e rassicurante dell'irrelevanza dell'aspetto semantico dell'informazione, nonché un divertente metodo per allenarsi a usare la quantità come sola misura della qualità della conoscenza e di chi la possiede.

Nella sua risoluta spinta verso una maggiore efficienza tecnica, la specializzazione deve dissolvere ogni «totalità», concentrandosi invece sui suoi segmenti accessibili e gestibili. Questa tendenza perpetua della specializzazione ha recentemente subito una straordinaria espansione (e una svolta potenzialmente sinistra) con l'avvento dell'informatica, e in particolare delle nuove totalità delle vaste reti di computer interconnessi. Allo sviluppo di queste totalità, l'imponente competenza specialistica radicata nella produzione di software, come ogni competenza tecnicamente sofisticata, può contribuire solo in modo frammentario. Può costruirle con efficacia solo finché rimane ignara delle loro qualità emergenti, o trascura consapevolmente la loro presenza. Di continuo si aggiungono nuovi frammenti al sistema totale, con scarsa (o nessuna) consapevolezza del loro impatto sul pacchetto di programmi introdotti in precedenza. Pur essendo un prodotto del tutto artificiale e creato dall'uomo (o forse proprio perché è tale?), il sistema informatico si sviluppa tuttavia in modo spontaneo, incontrollato, apparentemente naturale, cosicché nessuno può avere una visione panoramica del suo effetto totale. Geoff Simons suggerisce che i più grandi sistemi di software si espandono in modo incontrollato e sempre più incomprensibile. Se sorge un problema, si scrive una nuova parte di programma fornendo una soluzione tecnologica immediata: questa può risolvere il problema a breve termine, ma i suoi effetti a lungo termine sui programmi già stabilizzati sono ignoti e del tutto imprevedibili. Perciò i più grandi sistemi di software si sviluppano in modo disorganizzato: i singoli programmatori comprendono solo dei bit qua e dei bit là, ma nessuno comprende il sistema nel suo insieme [28].

Una delle conseguenze più notevoli del legame sempre più lento e della crescente incommensurabilità tra le operazioni di ogni singolo

programmatore e la capacità del sistema di software nel complesso è la flottazione della responsabilità per il risultato finale dell'azione mediata dal computer. Questa flottazione non è naturalmente una novità introdotta dall'era informatica. L'avvento dei sistemi informatici ha solo dato nuovo slancio a una vecchia tendenza permanente della specializzazione orientata alla tecnica, dandole modo di svilupparsi su una scala senza precedenti, finora inconcepibile. Come abbiamo già visto, la specializzazione può agire in modo adeguato solo se si perdono di vista o si mettono deliberatamente da parte le conseguenze sistemiche dell'azione orientata al problema. E tuttavia, prima dell'avvento dell'era informatica, erano altri specialisti a occuparsi degli effetti collaterali delle pratiche specialistiche; c'era sempre una persona identificabile dietro ogni azione. Ci si poteva imbarcare in una discussione interminabile sull'effettivo grado di responsabilità di ognuno, e su quale delle tante azioni interconnesse fosse legata nel rapporto causale e decisivo all'effetto dato. Ma la discussione poteva essere comunque condotta (per quanto in via ipotetica e inconcludente) in termini personali. È questa possibilità che l'avvento dei sistemi informatici ha pressoché escluso.

La nostra analisi ha dimostrato che le istituzioni socialmente concepite per combattere l'ambivalenza individuale (privatizzata) si sono trasformate nei principali meccanismi che mantengono in vita, ravviano e rafforzano proprio il fenomeno che avevano definito come il flagello più funesto, dichiarando come loro ragion d'essere la sua eliminazione una volta per tutte. Queste istituzioni generano più ambivalenza di quanta ne vincano, e da questo nuovo sottoprodotto ambivalente della loro lotta all'ambivalenza traggono l'energia necessaria di generare ancora più ambivalenza, nonché la legittimazione a proseguire la loro azione. La somma totale di ambivalenza sul piano personale e sociale sembra crescere inarrestabile. L'ambivalenza sembra prosperare proprio sugli sforzi per distruggerla, rendendo sempre più distante e nebulosa la prospettiva originaria di una quotidianità ordinata e strutturata secondo ragione, inserita in un sistema sociale altrettanto ordinato e strutturato secondo ragione. L'urgenza addestrata di sfuggire al caos della vita quotidiana ha esacerbato proprio la condizione da cui si cercava una via di fuga.

La creazione di un mondo libero da ambiguità - il mondo trasparente delle scelte razionali - non è riuscita a emergere dagli sforzi ordinatori delle autorità moderne, politiche come scientifiche. Per ammissione quasi universale, è ugualmente improbabile che questi sforzi diano un tale risultato in futuro, per quanto impressionanti siano i progressi della scienza e delle sue applicazioni tecniche. Essendo diventata più saggia e prudente a causa delle troppe speranze che si sono trasformate in incubi, la società moderna si sta pian piano riconciliando con l'ineluttabile parzialità di ogni ordine che è in grado di costruire, e dunque con il carattere non definitivo di qualsiasi progetto ordinatore e con la permanenza e onnipresenza dell'ambivalenza. Potrebbe anche - è solo una possibilità - mettere a frutto la condizione con cui non è più in guerra; ma per farlo, dovrebbe rinnegare la sua crociata contro l'etica e i valori «irrazionali» in generale.

La spinta verso il dominio della ragione, finché si è sperato nella sua vittoria, ha potuto fungere da sostituto temporaneo per un orientamento guidato dalla morale [29]. In un mondo in cui alla pluralità di ordini e all'ambivalenza è stato concesso - con entusiasmo o con riluttanza - diritto di residenza permanente, un simile sostituto non è più disponibile, e il pluralismo sfocia nella perdita di orientamento e nell'impotenza: amara ironia per un'epoca che ha proclamato l'onnipotenza dell'uomo.

Capitolo settimo.

Postmodernità, o convivere con l'ambivalenza

*Potremmo tentare di trasformare la nostra
contingenza nel nostro destino.*

Agnes Heller

Sotto un certo aspetto, le scienze sociali nate nell'età dell'Illuminismo non hanno fallito, scrive Agnes Heller: «ci hanno fornito auto-consapevolezza, e non hanno mai smesso di fornire l'auto-consapevolezza della società moderna, una società contingente, una società tra le tante, la nostra società» [01]. E tuttavia, ci sia permesso di osservare, questo successo parziale è stato in sé un fallimento, se giudicato secondo i parametri dell'ambizione delle scienze sociali. Qualsiasi cosa abbiano realizzato le moderne scienze sociali, non hanno mantenuto la loro promessa; al contrario, senza saperlo e senza nemmeno averne l'intenzione, hanno portato a compimento qualcosa che non avevano promesso; per dirlo con franchezza, per tutto il tempo hanno fornito un prodotto conveniente fingendo di fornire qualcosa di completamente diverso. La coscienza della contingenza - la contingenza dell'individuo moderno e della società moderna - non era quello che si aspettavano né loro né i loro profeti, apostoli, futuri neofiti e aspiranti beneficiari. Se siamo d'accordo con Agnes Heller sul fatto che le scienze sociali, malgrado tutto il loro autoinganno, abbiano fornito una conoscenza preziosa che poi sarebbe stata apprezzata come intuizione della contingenza, dobbiamo però ancora insistere sul fatto che lo abbiano fatto fraintendendo la vera natura della loro attività, o cercando di far passare i loro prodotti per qualcosa di diverso da quello che erano (infrangendo così - consapevolmente o inconsapevolmente - la legge ufficiale del mercato). Hanno informato della contingenza mentre credevano di narrare la necessità-, della località particolare mentre credevano di narrare l'universalità-, dell'interpretazione legata alla tradizione mentre credevano di narrare la verità extraterritoriale ed extratemporale; dell'indecidibilità mentre credevano di narrare la trasparenza; della provvisorietà della condizione umana mentre credevano

di narrare la certezza del mondo; dell'ambivalenza del disegno umano mentre credevano di narrare l'ordine della natura.

Sono state tutte queste (false) credenze, e non gli (utili) servizi erogati, a rendere moderne le scienze sociali e la mentalità da cui sono state generate. Per gran parte della sua storia, la modernità è vissuta nell'autoinganno e gli è sopravvissuta. Il nucleo di questo autoinganno era la dissimulazione del proprio provincialismo, la convinzione che tutto ciò che non è universale nella sua particolarità semplicemente non sia ancora universale, che il progetto di universalità possa essere incompleto, ma rimane senz'altro in atto. E stato forse grazie a questo inganno che la modernità ha potuto consegnarci le meraviglie e gli orrori che ha compiuto; in questo come in molti altri casi, l'ignoranza, per così dire, si è rivelata un privilegio. La domanda è: la fine dell'autoinganno rappresenta l'ultimo successo, l'emancipazione o la fine della modernità?

Tratto distintivo della fede nel carattere veritiero della propria conoscenza non è la convinzione che essa sia soddisfacente, piacevole, utile, o che costituisca un degno appiglio. Questa convinzione non richiede la fede nella verità a sostenerla. Il più delle volte, questa convinzione è possibile e sussiste senza preoccuparsi della conferma autorevole che la fede nella verità sia integra. E quando non riusciamo a fare a meno di un «concetto di verità con basi solide» che arriviamo a dire agli altri che sono in errore, e pertanto dovrebbero o devono cambiare le loro opinioni, [02] confermando così la superiorità (si legga: il diritto di comandare) del detentore della verità (si legga: chi impartisce il comando). La pretesa di verità come qualità reclamata di diritto dalla conoscenza si manifesta dunque solo in un contesto di egemonia e proselitismo; in un contesto in cui coesistono diversi bagagli di conoscenza autonomi, e almeno uno di questi rifiuta di coesistere pacificamente e rispettare i confini esistenti; un contesto di pluralità che almeno uno dei membri considera una condizione fastidiosa da correggere; un contesto di equilibrio di forze che le pressioni continue possono trasformare in un'asimmetria di potere.

La verità è, in altre parole, una relazione sociale (come il potere, la proprietà e la libertà): un aspetto di una gerarchia costituita da unità di superiorità-inferiorità; più precisamente, un aspetto della forma egemonica del dominio, o di un tentativo di dominio attraverso l'egemonia. La modernità è stata, fin dall'inizio, una forma e un tentativo del genere. La parte di mondo che ha adottato la civiltà moderna come suo principio strutturale e valore costitutivo era decisa a dominare il resto del mondo dissolvendo la sua alterità e assimilando il prodotto di questa dissoluzione. Il perseverare dell'alterità non poteva che essere trattato come un fastidio temporaneo; come un errore, destinato prima o poi a essere rimpiazzato dalla verità. La battaglia dell'ordine contro il caos nelle questioni mondane fu replicata nella guerra della verità contro l'errore sul piano della coscienza. L'ordine che doveva instaurarsi e diventare universale era un ordine razionale, la verità che doveva trionfare era la verità universale (e dunque apodittica e obbligatoria). Insieme, l'ordine politico e la conoscenza veritiera si mescolavano in un progetto di certezza. Il mondo razionale e

universale dell'ordine e della verità non avrebbe conosciuto contingenza né ambivalenza. L'obiettivo della certezza e della verità assoluta era indistinguibile dallo spirito di crociata e dal progetto di dominio.

Nel mentre si isolava e si distingueva in modo tale da potersi riservare una posizione di comando sul resto dell'ecumene, la modernità si considerava il seme della futura universalità, un'entità destinata a rimpiazzare tutte le altre entità e dunque abolire proprio la loro differenza. Pensava alla differenziazione che metteva in atto come a un'universalizzazione. Questo è stato l'autoinganno della modernità. È stato tuttavia un inganno destinato a disvelarsi anche senza un aiuto da fuori (del resto non c'era più nessun «fuori» a cui fosse concessa la legittimità di svelare nulla); un inganno che è potuto durare solo finché ha agito in direzione di questo disvelamento. L'autoinganno ha fornito il coraggio e la fiducia necessari a proseguire quel solitario lavoro di universalità che generava sempre più differenza; a perseverare in questa spasmodica ricerca di uniformità che era destinata a produrre un'ambivalenza ancora maggiore. L'autoinganno della modernità era gravido del suo disvelamento.

È forse il frutto di questa «gravidanza» che Agnes Heller ribattezzò come il «desiderio di morte» che si sarebbe trovato all'altro estremo della lunga marcia verso la «soddisfazione del desiderio»; sarebbe stato, come abbiamo cercato di dimostrare qui, suo ineluttabile erede e successore. La coscienza della contingenza, sebbene fosse un figliol prodigo, era figlia assolutamente legittima della cieca fiducia in sé; non poteva che nascere da questa, e da nessun altro genitore. I residenti della casa della modernità sono stati costantemente addestrati a sentirsi a proprio agio in condizioni in cui domina la necessità e a sentirsi a disagio di fronte alla contingenza; la contingenza, è stato loro detto, era quello stato di malessere e ansia al quale bisognava sfuggire trasformandosi in una norma vincolante e dunque sbarazzandosi della differenza. L'infelicità presente consiste nel rendersi conto che questo non accadrà, che la speranza non si realizzerà e dunque si deve imparare a vivere senza la speranza che dava senso - l'unico senso - alla vita. Come osserva Richard Rorty: «I vocabolari dipendono, normalmente, dalle speranze, nel senso che la loro funzione principale è di raccontare come i sacrifici del presente saranno compensati dai successi futuri»²; e ci sia permesso di aggiungere che danno il nome alle sofferenze presenti; narrano il presente come una sofferenza specifica che richiede un sacrificio concreto per smettere di essere una sofferenza in quanto tale. Oggi siamo infelici perché siamo rimasti con il vecchio vocabolario, ma senza la speranza che lo alimentava di linfa vitale. Il mormorio delle parole essiccate e prive di vitalità ci ricorda, incessante e invadente, il vuoto che è rimasto dove un tempo c'era la speranza.

Eravamo stati addestrati a vivere nella necessità, e ci siamo trovati a vivere nella contingenza. E tuttavia, essendo destinati a vivere nella contingenza, possiamo, come suggerisce Heller, fare un tentativo di «trasformarla nel nostro destino». Ne facciamo un destino abbracciando la nostra sorte: con un atto di scelta e la volontà di rimanervi fedeli. Abbandonare il vocabolario parassitico della speranza (o determinazione) di

universalità, certezza e trasparenza è la prima scelta da fare; il primo passo sulla strada verso l'emancipazione. Non possiamo più dimenticare la contingenza; se fosse in grado di parlare, la contingenza ripeterebbe ciò che Nietzsche scrisse al suo scopritore, amico e profeta Georg Brandes il 4 gennaio 1889 (il giorno in cui finalmente si ritirò dalle preoccupazioni della vita mondana): «Dopo che mi hai scoperto, non era un pezzo di bravura il trovarmi; il difficile adesso è perdermi» [03]. Possiamo però trasferire la contingenza dal vocabolario delle speranze infrante a quello dell'opportunità, dalla lingua del dominio a quella dell'emancipazione. Heller scrive:

Un individuo ha trasformato la sua contingenza nel suo destino se è giunto (o giunta) alla consapevolezza di aver sfruttato al meglio le sue possibilità praticamente infinite. Una società ha trasformato la sua contingenza nel suo destino se i suoi membri raggiungono la consapevolezza che non preferirebbero vivere in nessun altro luogo e in nessun altro tempo che non siano qui e ora.

Dalla tolleranza alla solidarietà

Ci si permetta però una piccola chiosa: la consapevolezza che sfocia nell'emancipazione non è l'unica cosa che capita sul cammino verso la contingenza come destino. L'emancipazione che quest'ultima rende possibile (una di quelle «possibilità praticamente infinite») comporta l'accettare il fatto che ci sono altri luoghi e altri tempi che, con uguale giustificazione (o uguale assenza di una buona ragione), potrebbero essere preferiti dai membri di altre società, e che, per quanto diverse siano, le scelte non si possono discutere facendo riferimento a niente di più solido e vincolante della preferenza e della determinazione a restarvi aggrappati. La preferenza per la propria forma di vita condivisa a livello comunitario deve dunque essere immune alla tentazione di crociata culturale. Emancipazione significa accettare la propria contingenza perché si è accettata la contingenza come ragione sufficiente per vivere ed essere autorizzati a farlo. Segna la fine dell'orrore per l'alterità e dell'avversione per l'ambivalenza. Come la verità, l'emancipazione non è una qualità degli oggetti, ma della relazione che li lega. La relazione inaugurata dall'atto di emancipazione è contrassegnata dalla fine della paura e dall'inizio della tolleranza. È con la tolleranza che il vocabolario della contingenza-come-destino deve costruire la sua relazione parassitaria, per permettere all'emancipazione di articolarsi.

Come spiega persuasivamente Rorty, il linguaggio della necessità, della certezza e della verità assoluta non può che articolare umiliazione: umiliazione dell'altro, del diverso, di chi non è adeguato agli standard. Il linguaggio della contingenza, al contrario, crea l'opportunità di «essere buoni, di non umiliare gli altri» [04]. Ci sia però permesso osservare che «essere buoni» non è la fine della storia, non è la stazione finale sul cammino verso l'emancipazione. «Essere buoni», e la tolleranza che ciò rappresenta come simbolo locutorio e comportamentale, possono tranquillamente significare indifferenza e incuranza derivanti da

rassegnazione (ovvero dal fato, non dal destino): l'Altro non ha intenzione di andarsene né di diventare come me, ma io non ho mezzi (almeno al momento o in un futuro prevedibile) per costringerlo ad andarsene o a cambiare. E allora, visto che siamo condannati a condividere spazio e tempo, dobbiamo rendere la nostra coesistenza sopportabile e un po' meno pericolosa. Con la bontà invito gli altri a essere buoni. Spero che la mia offerta di reciprocità sarà accettata; e questa speranza è la mia unica arma. Essere buoni non è che un modo per tenere a distanza il pericolo; come l'ardore proselitistico di un tempo, nasce dalla paura.

Per dispiegare il potenziale emancipatorio della contingenza-come-destino non basta evitare di umiliare gli altri. Bisogna anche rispettarli, e rispettarli proprio nella loro alterità, nelle preferenze che hanno espresso, nel loro diritto a esprimere preferenze. Bisogna onorare l'alterità nell'altro, l'estraneità nello straniero, ricordando - con Edmond Jabès - che «l'unico è universale», che proprio essere diversi ci fa assomigliare gli uni agli altri, e che non posso rispettare la mia differenza se non rispettando la differenza dell'altro. «Il caso dello straniero mi preoccupa [...] non soltanto perché anch'io lo sono, ma perché suscita, in lui solo, i problemi che ci vengono posti dalla libertà, dal potere, dal dovere e dalla fraternità, nel loro fondamento e nella loro applicazione quotidiana; problema in primo luogo dell'uguaglianza degli uomini e, in secondo luogo, della nostra responsabilità verso di loro e verso noi stessi» [05]. Il mio legame con lo straniero si rivela come una responsabilità, non come una semplice indifferente neutralità o anche come accettazione cognitiva di una condizione simile (e di certo non si incarna nella sdegnosa versione della tolleranza: «A lui sta bene essere così, e lo sia; ma non riesco a immaginare di essere io stesso in quel modo»). Si rivela, in altre parole, nella forma di un destino comune, non di un fato meramente rassomigliante. Al fato condiviso basta la reciproca tolleranza, il destino comune richiede solidarietà.

Il diritto dell'Altro alla sua estraneità è l'unico modo in cui può esprimersi, affermarsi e difendersi il mio diritto. È dal diritto dell'Altro che si costituisce il mio diritto. Dire «sono responsabile dell'Altro» e «sono responsabile di me stesso» diventa la stessa cosa. Aver scelto entrambe le cose, e averle scelte come una cosa sola, un solo atteggiamento indivisibile, non come due prese di posizione correlate ma separate, è il significato del rielaborare la contingenza e rimodellarla da fato in destino. Chiamatelo come volete: capacità di comprensione, identificazione immaginativa, empatia; la sola cosa che non si può dire di una simile scelta è che segue una regola o un ordine, si tratti di un'ingiunzione della ragione, di una regola dimostrata empiricamente dalla conoscenza in cerca di verità, di un ordine divino o di un precetto legale.

Di fatto, non si può dire molto sulla sua causa. La nuova solidarietà del mondo contingente si fonda sul silenzio. Le sue speranze si collocano nel trattenersi dal porre certe domande e cercare alcune risposte; la solidarietà è soddisfatta della propria contingenza e non desidera elevarsi allo status di verità, necessità o certezza, sapendo fin troppo bene (o piuttosto, intuendo)

che non sopravviverebbe alla promozione. La solidarietà prende possesso di ciò che le spetta quando il linguaggio della necessità - ovvero il linguaggio dell'estraniamento, della discriminazione e dell'umiliazione - cade in disuso. Nel cercare di identificare il tratto decisivo della società ideale - che nella sua versione è la società liberale ideale -, Richard Rorty si accontenta di individui che non si sentano «in dovere di rispondere alla domanda "Perché sei liberale?"» In una società del genere questi individui «non avrebbero bisogno di giustificare il proprio sentimento di solidarietà con gli altri uomini, perché non sarebbero stati educati al gioco linguistico in cui si chiede e si dà giustificazione per quel tipo di convinzione» [06].

Esistenza contingente significa esistenza priva di certezze, e una certezza che manca in questo nostro spazio desolato, o che è difficile portare alla luce da sotto le macerie delle verità moderne, è la certezza della solidarietà. La strada che conduce dalla tolleranza alla solidarietà, come ogni altra strada, non è determinata; è di per sé contingente. E lo stesso vale per l'altra strada, quella che conduce dalla tolleranza all'indifferenza e all'estraniamento; è ugualmente contingente, e dunque ugualmente plausibile. Lo stato di tolleranza è affetto da ambivalenza intrinseca e incurabile. Si presta con uguale facilità, o uguale difficoltà, alla lode celebrativa o alla condanna sprezzante; può dare occasione di gioia come di disperazione. Vivere nella contingenza significa vivere senza una garanzia, con una certezza solo provvisoria, pragmatica, pirronica, valida fino a nuovo avviso, e questo include l'effetto emancipatorio della solidarietà.

La modernità ha potuto liquidare la propria incertezza come afflizione temporanea. Ogni incertezza era accompagnata dalla ricetta per curarla: era solo un altro problema, e i problemi erano definiti dalle loro soluzioni. (Le società, insisteva Marx, non si prefiggono mai dei compiti prima che siano disponibili i mezzi per portarli a termine). Il passaggio dall'incertezza alla certezza, dall'ambivalenza alla trasparenza sembrava solo una questione di tempo, di determinazione, di risorse, di conoscenza. Tutta un'altra cosa è convivere con la consapevolezza postmoderna del fatto che non c'è una via d'uscita certa dall'incertezza; che la fuga dalla contingenza è contingente quanto la condizione alla quale si cerca di sfuggire. Il malessere generato da questa consapevolezza è la fonte dei disagi specificamente postmoderni: disagio nei confronti di una condizione pregna di ambivalenza, della contingenza che rifiuta di sparire, e dei messaggeri di novità, coloro che cercano di esprimere a chiare lettere e articolare ciò che è nuovo e ciò che non ha alcuna probabilità di tornare al vecchio: coloro che, ancora nei termini di Agnes Heller, invitano a trasformare il fato in destino. Ciò che i destinatari delle novità trovano difficile da accettare è che, qualsiasi cosa decidano di fare, questa non avrebbe il conforto di avere dalla sua parte la verità, le leggi della storia o il verdetto inequivocabile della ragione.

Di fatto, chiunque cerchi il successo pratico guadagnerebbe ben poco dalla comprensione della condizione postmoderna. Non si può negare che la conoscenza di questa condizione rappresenti un enorme fallimento rispetto agli standard fissati dalla moderna conoscenza (o meglio, dalla promessa che la conoscenza ha fatto e trasformato nel fondamento del suo

elevato rango sociale). La consapevolezza della contingenza non «dà pieni poteri»: la sua acquisizione non conferisce al suo possessore un vantaggio sui protagonisti della lotta tra volontà e obiettivi, o del gioco di astuzia e fortuna. Non conduce al dominio, né lo sostiene. D'altra parte, quasi per pareggiare il punteggio, non favorisce nemmeno la lotta contro il dominio. Per dirla con franchezza, è indifferente alle strutture correnti o future di dominio. Chiunque persegua il dominio - presente o futuro (o chiunque sia semplicemente spinto a valutare la qualità della conoscenza in base al potere di realizzare le cose che promette di dare o rendere rispettabili) - deve infuriarsi di fronte al blando rifiuto, da parte di quella conoscenza, di convalidare tutte le rivendicazioni di superiorità. Ugualmente furioso deve essere chi vuole demolire il dominio esistente.

E, tuttavia, è solo questione di prospettiva se una caratteristica è considerata un flagello o un segno di buona salute, un vizio o una virtù. Infrangere la speranza di acquisire potere attraverso la conoscenza equivale a rinnegare e rifiutare con enfasi la lotta di potere che mira al dominio finale. Significa anche promuovere la coesistenza: l'unica condizione a cui è permesso di essere stabile, o meglio permanente. La consapevolezza della condizione postmoderna rivela che la tolleranza fa parte del fato. E rende anche possibile - solo possibile - il lungo cammino dal fato al destino, dalla tolleranza alla solidarietà.

«L'esorcista» e «Il presagio», o i limiti moderni e postmoderni alla conoscenza

Le pretese di conoscenza si possono mettere in dubbio in due modi. Uno è far osservare che ci sono eventi per i quali il tipo di conoscenza disponibile (quella che ha ricevuto l'approvazione dei centri che i saggi ammettono come legittimi e credibili) non possiede una dimensione narrativa convincente e accreditata; eventi da cui non si può ricavare una storia che i saggi riconoscerebbero come propria. Oppure si può dire che, anche se la conoscenza riesce a offrire una storia, questa non è l'unica che si può raccontare su questi eventi; non è nemmeno la storia migliore, o quanto meno non è l'unica che può rivendicare il diritto di essere considerata quella «meglio verificata». Il primo tipo di dubbio è moderno; il secondo è postmoderno. Questo non significa parlare di una successione cronologica. Entrambi i tipi di dubbio esistono da quando esiste la scienza. La loro compresenza è stata uno dei tratti costitutivi di quella cultura moderna che ha spinto la modernità sulla strada verso la post-modernità.

Ai due dubbi è stata data una forma letteraria molto popolare (o populista?) in due opere di fantasia, che hanno riscosso entrambe un grande successo di pubblico, sia nella loro versione romanzesca che cinematografica [07]. Queste opere possono servirci da efficaci parabole per i due dubbi che in maniera silenziosa ma instancabile hanno indebolito fino a far crollare la fiducia in sé dell'uomo moderno.

Nel romanzo di William Peter Blatty, padre Damien Karras diventa

esorcista solo dopo che tutte le procedure psichiatriche attuate da lui e dai professionisti suoi colleghi - basate su conoscenze scientifiche e competenze terapeutiche straordinarie, impeccabilmente valide e aggiornate - hanno fatto un buco nell'acqua. Karras è, potremmo dire, lo psichiatra degli psichiatri. In possesso delle più invidiabili credenziali scientifiche, ex allievo delle scuole professionali più prestigiose, professionista universalmente rispettato con una lunga carriera di spettacolari successi terapeutici, teorico armato di una conoscenza davvero enciclopedica di tutto il meglio che la psichiatria scientifica possa offrire, insignito delle più prestigiose onorificenze che la professione possa assegnare, Karras è l'autorità scientifica incarnata. Chiedere il suo intervento per il caso di Regan rappresenta l'ultima spiaggia e l'ultima speranza della scienza e della pratica psichiatrica: tutti i suoi illustri colleghi, uno per uno e insieme, hanno tentato, hanno fatto del loro meglio e hanno fallito: la tecnologia terapeutica più aggiornata si è dimostrata insufficiente. Le azioni di Karras - così come i suoi referti - si mantengono rigorosamente nella cornice del gergo scientifico difeso collettivamente; sono accuratamente calcolate per ribadire, riaffermare e rafforzare tutto ciò che la professione crede e vuole far credere al pubblico. Karras non è uno stregone o un guaritore naturale, quell'agente di forze oscure e barbariche che resistono alla scienza moderna decisa ad annichilirle; come gli eruditi colleghi che hanno chiesto il suo aiuto, Karras è un portatore dell'intelletto moderno, che ha giurato di estinguere le ultime vestigia della superstizione.

Fino all'ultimo momento - quando si trova faccia a faccia con il mistero ultimo - Karras si ostina ad affermare il diritto indiscusso della ragione scientifica a narrare l'evidenza, a scrivere l'unica versione accettabile della storia, e respinge la tentazione del profano di soccombere a interpretazioni che la scienza rifiuta di accettare. Quando la sfortunata madre di Regan si rivolge a Karras in tono di cupa disperazione (le «dita lentiginose e intrecciate le si contorcevano in grembo») - «Io non so proprio [...] Lei, padre, che cosa pensa?» - la risposta di Karras è frutto di pura professionalità: «Comportamento compulsivo prodotto da senso di colpa, forse, e unito a schizofrenia».

«Padre, ne ho abbastanza di tutte queste idiozie! Come può dire una cosa del genere dopo tutto quello che ha appena visto!»

«Anche lei lo direbbe, se avesse visto tutti i pazienti che ho visto io nelle cliniche psichiatriche» le assicuro [...]

«Allora mi spieghi tutti quei rumori e quei fatti strani» [...]

«Psicocinesi».

«Cosa...?» [...]

«Non è così inusuale, e di solito si verifica intorno a un adolescente affetto da disturbi emotivi. A quanto pare, una forte tensione interiore della mente può attivare a volte un'energia sconosciuta che sembra muovere a distanza gli oggetti circostanti. Non c'è niente di soprannaturale. È come la forza anormale di Regan. Di nuovo, è comune nella patologia. Se vuole, può chiamarla controllo dello spirito sulla materia».

«Per me è un fatto soprannaturale» [...]

«La migliore spiegazione per ogni fenomeno» interviene Karras ignorandola «è sempre la più semplice a nostra disposizione, quella che mette d'accordo tutti i fatti».

E così via. Karras non è disposto a cedere di un centimetro: i fenomeni sono spiegabili, le spiegazioni sono a nostra disposizione, un'energia sconosciuta (finora, naturalmente) non è per questa ragione inspiegabile. E lo sa bene uno che ha trascorso tanto tempo in corsie d'ospedale dove si vedono cose su cui un profano non ha mai occasione di posare lo sguardo. (Devi fidarti dello specialista: lui ha visto cose che tu non vedrai mai). E questo - come afferma l'argomentazione finale, l'ultima rassicurazione - è comune (statisticamente frequente, accade anche ad altri). E ha un nome: un nome scientifico rispettabile, come «adolescente affetto da disturbi emotivi» o «psicocinesi».

Il profano, in particolare uno che, come la madre di Regan, è stato ripetutamente deluso dalla consulenza specialistica e condotto alla disperazione dalla sua impotenza pratica, può rifiutarsi di trarre conforto da quelle che ormai sembrano vane promesse della ragione. E, in effetti, la madre di Regan «lo fissava con impassibile incredulità. "Padre, questa è una cosa talmente inaudita che mi sembra quasi più facile credere nel demonio!" [??] Per lunghi tormentati secondi il prete rimase in silenzio. Poi rispose dolcemente: "Beh, a questo mondo ci sono ben poche cose di cui sono certo"». La madre di Regan suggerisce un'altra dottrina, un'altra ortodossia, un'altra chiave esplicativa; Karras risponde con umiltà. La modestia prudente, la saggia consapevolezza dei propri limiti propria dello scienziato, lo scetticismo di fronte a ciò che è ancora ignoto sono la sua ultima linea di difesa contro l'unico pericolo reale: un'alternativa alla scienza, una conoscenza legittima che non trae la sua legittimazione dall'autorità scientifica. Quando finalmente decide di avventurarsi nell'Ignoto (un passo reso forse più facile dal fatto che, diversamente dagli scienziati suoi colleghi, ma come la sua paziente Regan, ha lui stesso una doppia personalità: dopo tutto, è un prete devoto quanto uno psichiatra competente), Karras si assicura che le prerogative della scienza non vengano violate: «Se vado alla Cancelleria apostolica, o dovunque io debba andare per ottenere il permesso di praticare un esorcismo, la prima cosa che devo avere è un indizio sostanziale del fatto che la condizione di sua figlia non è un problema puramente psichiatrico».

Il presagio di David Seltzer trasmette un messaggio completamente diverso. Dice apertamente l'indicibile: le prerogative della scienza non sono forse di per sé un inganno, nient'altro che un comodo nascondiglio per il demonio? Ciò che è «comune» è, per il semplice fatto di esserlo, spiegabile in modo rassicurante? Le spiegazioni che la scienza e il senso comune da essa censurato e approvato hanno da offrire sono davvero le «più semplici a nostra disposizione»? Questa tanto lodata «semplicità» non rappresenta meramente la soddisfazione dell'autorità scientifica? Le cose, che siano comuni o meno, si prestano ad altre descrizioni alternative ed eteronome? E, se è così, come scegliere tra le varie storie possibili? E come fa in pratica a scegliere chi scegliere per noi?

Il presagio contiene un'unica serie di eventi, ma due linee narrative. Una è quella comune e ordinaria, che dunque non sorprende: il tipo di storia ripetutamente raccontata dagli esperti e dai loro divulgatori giornalisti, e che dunque diventa indistinguibile dal mondo di cui racconta. L'altro è un tipo di storia che lo sfortunato protagonista del libro, il brillante ed erudito intellettuale Robert Thorn, può solo sopporre - temere - essere frutto della sua «immaginazione», considerandola (come farebbe di certo qualsiasi altra persona informata e civilizzata) una buona ragione «per andare dallo psichiatra». Una è la storia ben nota - ripetuta fino alla nausea dal coro dei politici, dei giornalisti e degli esperti di scienze sociali - di interessi umani e statali, di programmi politici e di sentimenti irrazionali non del tutto sradicati. E l'altra?

La congrega era formata soprattutto da membri della classe operaia, ma c'erano anche alcuni professionisti di rango elevato. Esteriormente conducevano tutti vite rispettabili: era la loro arma più preziosa contro gli adoratori di Dio. La loro missione era creare paura e scompiglio, mettere gli uomini gli uni contro gli altri fino alla venuta del Maligno; un piccolo gruppo chiamato Forze Speciali andava in giro a saccheggiare per creare caos ovunque possibile. La congrega di Roma si attribuì gran parte del merito per lo scompiglio creato in Irlanda, sabotando a casaccio per separare i cattolici dai protestanti e attizzare il fuoco della guerra religiosa [...] [Nel 1968] Spiletto inviò Tassone nel Sudest asiatico, dove stava organizzando una piccola milizia mercenaria nella Cambogia comunista, per attraversarla, irrompere nel Vietnam del Sud e infrangere la tregua. Il Nord dava la colpa al Sud, il Sud al Nord, e nel giro dei pochi giorni dell'irruzione di Tassone, la pace conquistata a fatica era infranta [...]

Informato della sua conoscenza del paese, Spiletto mandò Tassone a sostenere la rivoluzione che alla fine portò al potere Idi Amin, il folle despota africano.

E così via. Della seconda storia «solo loro sapevano». «Nessun altro ne aveva mai trovato traccia». Una volta raccontata, la loro storia darebbe senso - né più né meno - al terrorismo, alle uccisioni insensate, ai conflitti privi di causa, alle guerre civili, agli omicidi di massa, ai despoti folli, come tutte le altre storie che ne garantiscono ufficialmente la razionalità. Ma il problema è che questa storia apocrifia non è mai stata raccontata; ovvero, non in pubblico. Coloro che hanno visto le cose raccontate da questa storia così come sono accadute, sono tutti morti; l'unico testimone superstite, Thorn in persona, è naturalmente confinato in manicomio. Per il mondo è più facile (e più rassicurante) dare per scontato che le credenze non condivise di Thorn siano sintomi di disturbo mentale, piuttosto che accettare la possibilità che la propria verità possa essere solo una delle tante, che per ogni interpretazione, per quanto acclamata dalla massa, ci possa essere un'alternativa. Omicidio, carcerazione, verdetto di follia sono le ultime linee di difesa delle verità di questo mondo. Forse le uniche linee di difesa efficaci.

Molti di noi saranno facilmente d'accordo sul fatto che le spiegazioni che Seltzer mette in testa e in bocca a Thorn siano ridicole o

scandalosamente folli. Ancora più sconvolgente è l'idea su cui batte con insistenza: che, senza ricorrere alla forza e alla repressione, la verità dominante non può proteggersi con le armi della logica, i canoni di induzione, le regole per raccogliere i fatti e tutti gli altri dispositivi che rivendica come sufficienti a garantire la sua superiorità e dunque la sua posizione privilegiata. (Si noti che solo la storia di Thorn suona indiscutibilmente folle, ma non la supposizione che noi non saremmo tanto sicuri della sua follia se l'evidenza che la sostiene fosse eliminata). Per ogni sequenza di eventi c'è più di un'interpretazione che potrebbe risultare accettabile. La scelta, alla fin fine, è una questione politica.

E così ci sono due tipi di dubbi. Il primo non mina l'autorità della scienza. Al contrario, trasformando l'ideale di verità nell'«obiettivo immaginario» di ricerche generatrici di conoscenza, ovvero nell'orizzonte del territorio che stiamo attraversando (un orizzonte che continua a indietreggiare ed è sempre sfuggente, e dunque continua a sottrarsi a una verifica pratica), questo dubbio protegge efficacemente l'autorità della scienza dal discredito. Di fatto, rende la conoscenza in quanto tale (a spese di quasi tutti i suoi modelli) immune alle contestazioni. Si assicura che non vengano dati ostaggi al fato, e che nel gioco della conoscenza non sia mai a rischio il fatto che valga la pena di giocare. Rendendo la conoscenza indipendente dalle vicissitudini di ogni specifica verità che genera, questo dubbio ne garantisce l'immortalità come impresa conquistatrice di verità. Permette a quest'impresa di proseguire senza tregua pur dimostrandosi un fallimento: trasforma proprio questo insuccesso nella fonte principale - motivo e legittimazione - del suo costante vigore.

Apparentemente, questo dubbio mette in discussione il carattere definitivo di ogni incarnazione successiva dell'ideale di verità. Più velatamente - e tuttavia si tratta di un dettaglio di maggiore importanza -, sminuisce il significato di ogni specifico caso di ignoranza. Temporalizza l'ignoranza, disarmando così l'incertezza e l'ambiguità che l'ignoranza si porta dietro. Invece di paralizzare l'azione, l'ignoranza incita a uno sforzo maggiore e incrementa il fervore e la determinazione degli attori. L'ignoranza è un territorio non ancora conquistato; la sua stessa presenza è una sfida, e rappresenta l'argomento decisivo di qualsiasi discorsetto di incoraggiamento volto a raccogliere sostegno per il prossimo attacco dell'offensiva interminabile, ma sempre fiduciosa nella vittoria finale, della ragione. L'ignoranza permette alla scienza di dichiarare in modo credibile la sua determinazione a esaurire il proprio compito e farsi da parte, pur rimandando costantemente il momento in cui le si potrà chiedere di mantenere la promessa: c'è sempre qualche compito da svolgere, ed è appunto combattere l'ignoranza. Il primo tipo di dubbio attacca dunque l'ignoranza al carro trionfale della scienza. L'ignoranza è definita in anticipo come un altro motivo d'orgoglio per la scienza. La sua resistenza è significativa solo per il fatto che sta per essere infranta. Il suo pericolo è in qualche misura meno terrificante perché è destinato a essere scacciato, e presto anche. L'incertezza e l'ambivalenza che l'ignoranza nutre sono solo un'ulteriore occasione per esibire la potenza della ragione, e dunque

generano, in ultima istanza, rassicurazione.

Il secondo tipo di dubbio è tutto fuorché innocuo. Colpisce nel punto più dolente: mina la fiducia nel fatto che qualunque cosa la scienza dica in un dato momento sia il meglio che si possa dire in quel momento. Mette in discussione la cosa più sacra, ovvero la fede nella superiorità della conoscenza scientifica su qualsiasi altra conoscenza. Allo stesso modo, sfida il diritto della scienza a convalidare e invalidare, legittimare e delegittimare, a tracciare una linea di confine tra conoscenza e ignoranza, trasparenza e oscurità, logica e incongruenza. Indirettamente, rende concepibile la più eretica delle eresie: che invece di essere un prode cavaliere deciso a tagliare, una a una, le molte teste del drago della superstizione, la scienza è solo una storia tra le tante, che si appella a un giudizio fragile e avventato tra i tanti.

Il secondo tipo di dubbio non ha mai smesso per un solo momento di perseguitare la mentalità moderna. Fin dall'inizio si è saldamente arroccato nei recessi più intimi della modernità; la paura dell'«infondatezza» della certezza è stata forse il più minaccioso tra i molti demoni interni della modernità. Ha ripetutamente messo il progetto moderno sulla difensiva. Anche quando, per un certo periodo, è stato confinato di forza nel limbo del subconscio, ha continuato ad avvelenare la gioia delle offensive vittoriose. Diversamente dal primo tipo di dubbio, di cui si era constatata la risonanza e l'utilità e che dunque era manifestato entusiasticamente in pubblico, il secondo tipo è stato trattato con categorica e instancabile ostilità: era condannato alla distruzione totale e irrevocabile. Rappresentava tutto ciò di cui il mondo trasparente e armonioso che la scienza si accingeva a costruire doveva essere purificato: irrazionalità, follia, oscurità, indecidibilità.

Come tutti i dubbi, anche questo è stato creativo: ha sottoposto la capacità immaginativa umana al massimo sforzo, generando marchingegni di ogni genere, come per esempio il cogito cartesiano, la riduzione trascendentale di Husserl, il principio di falsificabilità di Popper, i costrutti razionali di Weber o i metodi di ricerca ancora più ingegnosi che - come la ruota di Jonathan Swift all'Accademia di Lagado - si sperava permettessero a qualsiasi uomo robusto di separare il grano sano della verità dal loglio del caos. Dal diavoleto di Cartesio fino all'eroico atto di *epoché* di Husserl, la guerra all'incertezza e all'ambiguità dell'evidenza proseguì senza tregua: la più vivida testimonianza, se ce n'era bisogno, della presenza ubiqua e costante del dubbio.

Tratto distintivo della mentalità moderna è stato la presenza del secondo tipo di dubbio, la sua presenza in quanto dubbio, ovvero credenza in grado di indebolire la determinazione necessaria al successo del progetto. È la sparizione di quel dubbio in quanto dubbio (ossia la conservazione della credenza, ma la neutralizzazione del suo passato impatto corrosivo) che segna più nitidamente il passaggio della modernità alla fase postmoderna. La modernità entra nella nuova fase (così nettamente distinta che si è spesso tentati di collocarla in un'epoca del tutto separata e descriverla, in stile tipicamente moderno, come una negazione pura e semplice della modernità) quando è in grado di affrontare il fatto che la

peranza, per quanto ne sappiamo e possiamo saperne, è solo una storia tra le tante. «Affrontare» significa accettare che la certezza non è di questo mondo, e tuttavia perseverare nella ricerca di conoscenza, frutto della determinazione a soffocare ed estirpare la contingenza.

Trattare il primo tipo di dubbio come un fastidio temporaneo, come una sostanza irritante con una limitata speranza di vita, che prima o poi sarà morta e sepolta, è stato un altro tratto distintivo della mentalità moderna. Assioma di questa mentalità era che, se c'erano mille potenziali oggetti di conoscenza ancora nascosti, scoprirne uno ne avrebbe semplicemente lasciati sul piatto novecentonovantanove. L'abbandono di questo assioma segna il passaggio della modernità alla sua fase postmoderna. La modernità entra nella nuova fase quando è in grado di affrontare il fatto che la crescita della conoscenza espande il campo dell'ignoranza, che a ogni passo verso l'orizzonte appaiono nuovi territori ignoti, e che, più in generale, l'acquisizione di conoscenza non si può esprimere in nessun'altra forma che nella consapevolezza di una maggiore ignoranza. «Affrontare» questo fatto significa sapere che il viaggio non ha una destinazione chiara, e tuttavia proseguirlo.

C'è ancora un altro elemento che contrassegna il passaggio della modernità alla fase postmoderna: il fatto che i due dubbi, prima separati, perdono la loro peculiarità, diventano semanticamente indistinguibili e si fondono in un unico dubbio. I due limiti della conoscenza sembrano dei prodotti artificiali della moderna visione diffrattiva; la loro presunta separazione, una proiezione del progetto ormai abbandonato. Al posto di due limiti e due dubbi, c'è una serena consapevolezza del fatto che ci sono molte storie che richiedono di essere raccontate più e più volte, ogni volta perdendo o aggiungendo qualcosa rispetto alle passate versioni. C'è anche una nuova determinazione: quella di conservare le condizioni in cui tutte le storie possano essere raccontate e riaccontate, ogni volta in maniera differente. È nella loro pluralità, non nella «sopravvivenza della più adeguata» (ovvero nell'annientamento della meno adeguata), che ora risiede la speranza. Richard Rorty formula questo nuovo progetto (postmoderno) con una precisione epigrammatica: «se noi badiamo alla libertà politica, verità e bontà baderanno a se stesse» [08]. Fin troppo spesso badare alla verità e alla bontà è sfociato nella perdita di libertà politica. Senza neanche un grande guadagno di verità né di bontà.

Diversamente dalla scienza e dall'ideologia politica, la libertà non promette certezze né garanzie di nessun tipo. È causa pertanto di una grande sofferenza mentale. In pratica, significa una costante esposizione all'ambivalenza: ovvero a una situazione che non offre una soluzione decidibile né la possibilità di una scelta facile o di una conoscenza superficiale su «come andare avanti». Come osserva Hans Magnus Enzensberger, «non si può avere una democrazia piacevole [...] La democrazia è qualcosa che può dare molto ai nervi, si è costantemente tormentati dalle cose più fastidiose. È come l'analisi freudiana. Nella democrazia tutta la sporcizia viene a galla» [09]. Il vero problema della fase postmoderna è quello di non permettere alle cose di «darci ai nervi» nella

speranza che non ci ricadano sulle spalle. Poiché le manca il pugno di ferro della modernità, la post-modernità ha bisogno di nervi d'acciaio.

Neotribalismo, o la ricerca di un rifugio

I nervi d'acciaio sono la caratteristica di cui un essere contingente, conscio della propria contingenza, ha più bisogno. Concepire un'idea non condivisa è un'audacia allettante ed eccitante, ma si avvicina troppo alla follia per essere una completa consolazione spirituale. Un'idea condivisa, al contrario, promette un rifugio: una comunità, una fratellanza ideologica, comunanza di fato o di missione. La tentazione di condividere è travolgente. A lungo andare è difficile resistere. Si può esprimere in una rinuncia o in un'aggressione. Seguendo il consiglio di Hobbes e di Freud, si può rinunciare a una parte della propria libertà in cambio di una parziale sicurezza (anche se non sarebbe necessariamente la sicurezza suggerita da Hobbes o da Freud). Oppure si può procedere a creare una comunità *ex nihilo*, o piuttosto a tesserla partendo dagli esili fili della propria scelta, imbarcandosi in un'avventura proselitistica. Le due espressioni non si contrappongono come potrebbe sembrare: Adorno e Horkheimer fanno notare proprio questo. Nell'esaminare il cammino che conduce dalle *Upanisad* ai Veda, dai cinici ai sofisti, da san Giovanni Battista a san Paolo, constatano in tutti i casi che la corsa al dominio richiede sempre la rinuncia alla purezza dello scopo e la perdita proprio dell'idea per cui si cercava il dominio.

«Una persona che ha scelto di isolarsi nella categoria della differenza - scrive Agnes Heller - potrebbe anche non rendersi conto che la sua scelta non ha funzionato. Pur facendo una figura ridicola agli occhi degli altri, non sarà nemmeno infelice, bensì vivrà e morirà nella convinzione di aver fatto le scelte giuste (riguardo a una causa, alla sua professione o a una persona particolare), mentre gli altri erano solo dei folli» [10]. Come sappiamo, credere che «gli altri» (tutti gli altri) siano folli è - per acclamazione popolare - il sintomo più inconfondibile di follia. Per una collettività cosciente della sua dimensione collettiva, il rifiuto solitario delle regole sociali (diversamente dal rifiuto condiviso, qualificato come dissenso o rivoluzione) è un atto che si fonda solo sull'aberrazione, un atto che testimonia incapacità di agire (esula cioè dalla cornice della definizione socialmente approvata di azione). Ora, la consapevolezza che le cose possano andare così esclude una volta per tutte la possibilità della felicità per una persona che voglia fare buon uso della propria contingenza (o trasformare il fato in destino). Ecco perché si trovano così poche persone felici tra le donne e gli uomini pensanti, intrappolati come sono tra la sete di autenticità e la paura della follia che è sempre in agguato al fondo dell'autoaffermazione solitaria. La contingenza è la felicità dei superficiali, ma si trasforma facilmente nell'incubo dei riflessivi. Consapevole del pericolo (è questa consapevolezza che si manifesta nell'ammettere l'autorità degli standard extra-individuali), la persona contingente sa di camminare

«su una fune tesa su un abisso, e perciò ha bisogno di un buon equilibrio, buoni riflessi, tremenda fortuna e della cosa più importante: una rete di amici che possano tenerle la mano».

La contingenza ha bisogno dell'amicizia come alternativa al manicomio. Ne ha bisogno come un posseduto ha bisogno di un esorcismo gestito con autorevolezza, e come un nevrotico ha bisogno di una psicoterapia scientificamente approvata. (Queste persone hanno bisogno dei loro rispettivi rimedi come rifugio dai loro demoni interni; non come una fuga, ma come un *modus vivendi*; non per liberarsi da quei demoni, ma per accettarli e così ammansirli e addomesticarli in modo tale da potervi coesistere in pace). È un po' come la tendenza attuale a dimettere i malati di mente dagli pseudomondi istituzionalmente sigillati, per reinserirli «nella comunità». La comunità non è diventata ai nostri occhi - e si spera che funzioni - una terapia di gruppo collettiva? Per tutti noi, gravati come siamo da una contingenza che si può solo rendere atossica ma non si può sradicare, e che non ci permetterà mai di scendere da quella fune tesa sull'abisso della solitaria disperazione?

Non c'è da meravigliarsi se la post-modernità, l'età della contingenza *für sich*, della contingenza autocosciente, è anche l'epoca della comunità: della sete di comunità, della ricerca di comunità, dell'invenzione e dell'immaginazione di una comunità. L'incubo dei nostri contemporanei, scrive Manning Nash, è quello di «essere sradicati, senza documenti, senza patria, soli, alienati e alla deriva in un mondo di "altri" organizzati» [11]; in altre parole, vedersi negare l'identità da coloro che, essendo altri (ovvero diversi da noi), a distanza sembrano sempre «organizzati» e sicuri della propria identità. Nash è interessato solo a un tipo di risposta, di carattere etnico, a questa paura, ma questa risposta può fungere da modello per tutte le altre: «La dimensione identitaria dell'etnicità (quali che siano le sue profonde radici psicologiche) si appoggia sul fatto che i membri dello stesso gruppo etnico sono considerati "umani" e degni di fiducia, diversamente dagli estranei. Il gruppo etnico offre un rifugio contro un mondo ostile e indifferente». La comunità - etnica, religiosa, politica o di altro genere - è vista come una misteriosa mescolanza di differenza e vicinanza, come un'unicità che non si paga con la solitudine, come una contingenza dotata di radici, una libertà non esente da certezza; la sua immagine e il suo fascino sono incongruenti come quel mondo di ambivalenza universale da cui si spera che offrirà un rifugio.

Raramente si esprime a chiare lettere la vera ragione dell'amore universale (quantunque in linea di massima non corrisposto) per la comunità. Ogni tanto qualcuno se la lascia sfuggire involontariamente, come accade per esempio a Chantal Mouffe: «È sempre possibile distinguere tra il giusto e l'ingiusto, il legittimo e l'illegittimo, ma si può fare solo all'interno di una data tradizione [...] Di fatto, non esiste un punto di vista esterno a una qualsiasi tradizione, da cui si possa esprimere un giudizio universale» [12]. Apparentemente questa è una polemica contro le false pretese dell'oggettivismo impersonale e sovraumano che ha guidato le moderne strategie indirizzate alla soppressione della contingenza; un'altra

causola nelle poco gratificanti ma in linea di massima piacevoli ostilità contro la «scienza positivista», contro la vana speranza che si possa essere «nel giusto» per ogni tempo, per ogni luogo e per ogni persona [13]. In realtà, il messaggio di Mouffe è che, anche se la verità assoluta è defunta e l'universalità morta e sepolta, si può ancora avere quello che gli ultimi falsi benefattori avevano promesso di dare: la gioia di essere «nel giusto», per quanto non sempre, non in tutti i luoghi allo stesso tempo, e solo per alcune persone.

La «tradizione» (che in altri testi potrebbe essere la «comunità» o una «forma di vita») è la risposta all'ansia espressa da Richard Bernstein nella sua replica alla reazione alla contingenza di Rorty; si tratta forse di una risposta troppo radicale per suscitare l'entusiasmo popolare, e di certo richiede troppo eroismo per sperare in un ampio seguito. Avendo concesso a Rorty la mancanza di fondamenti universali per qualsiasi credenza o valore sostenuti localmente, Bernstein non poteva risparmiarsi la domanda: «Come facciamo a decidere chi sono i contendenti razionali, e in che senso sono "razionali"? [...] ci sono molte domande concernenti la giustificazione, l'oggettività, il raggio d'azione delle discipline, il modo corretto di distinguere i contendenti razionali da quelli irrazionali, e pratiche che possono rispondervi e richiedono la nostra attenzione» [14]. D'accordo, sembra dire Bernstein, non si possono stabilire regole autorevoli che si estendano oltre i confini di una data comunità di significato o di tradizione; ma davvero questo non significa necessariamente che il gioco delle regole è finito? Davvero significa solo che il numero di giocatori è più esiguo di quanto si sperasse? Davvero gli arbitri e le loro decisioni, contro le quali i giocatori non sono autorizzati a protestare, sono ancora al loro posto e necessari? La distinzione «sempre possibile» tra «giusto e ingiusto» è lo scopo per cui Mouffe postula la «tradizione» [15]. Il motivo per cui Bernstein lo fa risiede nella necessità di «richiedere la nostra attenzione». L'angoscia della persona contingente che cerca di affermare la sua verità personale è sostenuta e incoraggiata dall'ansia di un intellettuale che cerca di riaffermare i suoi diritti legislativi e il suo ruolo di leader.

Michel Maffesoli suggerisce il concetto più che appropriato di neotribalismo per descrivere un mondo come il nostro, un mondo che contiene, come caratteristica distintiva, la ricerca ossessiva di comunità [16]. (Sembra che il termine tenti di catturare un fenomeno simile a quello discusso da Eric Hobsbawm sotto il titolo di inventare la tradizione, e da Benedici Anderson sotto il titolo di comunità immaginata). Il nostro, suggerisce Maffesoli, è un mondo tribale, che ammette solo verità tribali e decisioni tribali su giusto e sbagliato e su bello e brutto. Ma è anche un mondo neotribale, diverso in quasi tutti gli aspetti essenziali dall'originaria antichità tribale.

Le tribù, come le conosciamo dalle relazioni etnografiche e dai racconti antichi, erano gruppi rigidamente strutturati, con un'appartenenza controllata. Istituzioni gerontocratiche, ereditarie, militari o democratiche, immancabilmente armate di efficaci poteri di inclusione ed esclusione, controllavano il traffico, limitato com'era, oltre i confini del gruppo.

Restare dentro o fuori dalla tribù era raramente una questione di scelta individuale; di fatto, questo tipo di fatto era singolarmente inadatto a essere rimodellato in destino. Le tribù del mondo contemporaneo, al contrario, sono formate - come concetti più che come corpi sociali integrati - dalla moltitudine degli atti individuali di auto-identificazione. Le istituzioni che di tanto in tanto possono emergere per tenere insieme i fedeli hanno un potere esecutivo limitato e ben poco controllo sulla cooptazione o sulla messa al bando. Il più delle volte, le «tribù» sono ignare del loro seguito, e il seguito stesso è variabile. Si dissolve con la stessa rapidità con cui appare. L'«appartenenza» si può revocare con relativa facilità, ed è scollegata da obblighi a lungo termine; è un tipo di appartenenza che non richiede una procedura d'ammissione o una decisione autorevole, e che si può annullare senza permesso o preavviso. Le tribù «esistono» solo in virtù delle decisioni individuali di ostentare i tratti simbolici della fedeltà tribale. Svaniscono una volta che queste decisioni vengono revocate o che la loro determinazione si spegne. Persistono solo grazie alla loro costante capacità seduttiva. Non possono sopravvivere al loro potere di attrazione.

Le neotribù sono, in altre parole, i veicoli (e i sedimenti immaginari) dell'auto-definizione individuale. Sono generate dagli sforzi di auto-costruzione, e l'inevitabile inconcludenza e frustrazione di questi sforzi conducono al loro smantellamento e rimpiazzo. La loro esistenza è transitoria e sempre in mutamento. Per lo più accendono l'immaginazione e attraggono la più ardente fedeltà quando ancora risiedono nel regno della speranza. Sono formazioni troppo slegate per sopravvivere al passaggio dalla speranza alla pratica. Sembrano illustrare la descrizione dell'essere di Jean-François Lyotard: qualcosa che sfugge alla determinazione e arriva «in anticipo e in ritardo sull'occorrenza». E sembrano anche combaciare alla perfezione con il concetto kantiano di comunità estetica.

Per Kant la comunità estetica è un'idea, e tale è destinata a rimanere; una promessa, un'aspettativa, una speranza di unanimità che non si realizzerà. La speranza di unanimità dà vita alla comunità estetica; il mancato appagamento di questa speranza la mantiene viva. La comunità estetica deve la sua esistenza, per così dire, a una falsa promessa. Ma senza una tale promessa non ci si può impegnare nella scelta individuale. «Kant parla [...] di promessa per sottolineare quanto la repubblica del gusto [17] sia attualmente inesistente. Sembra escluso che la bellezza possa dar luogo a una unanimità reale. Ma, ancora una volta, ogni giudizio di gusto porta con sé, necessariamente, la promessa della sua universalizzazione». La comunità necessaria a sostenere la validità di questo giudizio sarà sempre presa nel processo di farsi e disfarsi. Supponendo che ci sia un consenso all'orizzonte di questo strano processo, non sarà ottenuto dall'argomentazione, resterà allusivo ed elusivo, animato da un modo di essere a un tempo vivente e morente, *in statu nascendi et moriendi*. L'esistenza reale di questa comunità resterà dunque sempre una questione aperta. Un consenso di questa natura non può dare che una nube di comunità [18].

Quelli di noi che - spinti dal ricordo dell'epoca legislativa - vorrebbero far durare una situazione in cui «è sempre possibile distinguere il legittimo

dall'illegittimo» sono destinati a essere delusi. Il meglio che possano ottenere a sostegno di una simile possibilità nelle attuali condizioni postmoderne è rappresentato da queste comunità estetiche, queste nubi di comunità. Comunità del genere non somiglieranno mai alle accoglienti e naturali (accoglienti perché naturali) case di unanimità di Tonnies. Le comunità di quel genere evaporano nel momento in cui hanno coscienza di essere tali. Svaniscono (se non sono evaporate prima) non appena diciamo: «Com'è bello far parte di una comunità». Da quel momento in poi, la comunità non è più un luogo in cui trovare una sistemazione sicura; diventa solo un duro lavoro e un'ardua lotta, un orizzonte che continua a indietreggiare su una strada infinita; tutto fuorché naturale e accogliente. Ci consoliamo allora e raccogliamo la nostra determinazione languente appellandoci alla formula magica della «tradizione», facendo di tutto per dimenticare che la tradizione vive solo nella ricapitolazione, ovvero se la si interpreta come eredità-, che, se appare, lo fa solo alla fine, mai all'inizio di un accordo; che la sua unità retrospettiva non è che una funzione della densità della nube comunitaria attuale.

Data la nostra coscienza della contingenza - che ora deborda dall'idea del bello a quella dell'essere stesso, alla sua verità e alla sua ragione -, non possiamo abbandonare la nostra ricerca di consenso: dopo tutto, sappiamo che un accordo non è predeterminato né garantito in anticipo, che può reggersi solo sulla nostra argomentazione. Il nostro è il coraggio della disperazione. Non possiamo che intensificare i nostri sforzi nel passare da una sconfitta all'altra. L'antinomia kantiana del giudizio di gusto dimostrava che la discussione era inevitabile quanto alla fine inconcludente e irrilevante. Sia Habermas sia i suoi detrattori perdono di vista questa dimostrazione: Habermas nella misura in cui presenta il modello di una comunicazione non distorta come una prospettiva realistica di consenso-verità, e i suoi critici quando tentano di sconfessare l'efficacia di un simile modello perché non offre una base abbastanza solida per un accordo, suggerendo così tacitamente che si dovrebbero cercare e che si possano trovare delle altre basi, presumibilmente più solide.

In queste circostanze, il principale paradosso della ricerca frenetica di basi di consenso comunitarie è quello di sfociare in una maggiore dissipazione e frammentazione, ovvero in una maggiore eterogeneità. La spinta alla sintesi è il fattore primario di biforcazioni infinite. Ogni tentativo di convergenza e sintesi conduce a nuove separazioni e divisioni. Quella che pretendeva di essere la formula di un accordo che mettesse fine» a ogni disaccordo si rivela invece, proprio nel momento in cui viene enunciata, un'occasione di nuovo disaccordo e di nuove pressioni per la negoziazione. Ogni sforzo di consolidare traballanti strutture quotidiane stimola maggiore fragilità e scissione. La ricerca di comunità diventa l'ostacolo principale alla sua formazione. L'unico consenso che può avere un'opportunità di successo è l'accettazione dell'eterogeneità dei dissensi.

È difficile convivere con una prospettiva simile. Al danno della coscienza della contingenza, essa aggiunge l'insulto dell'impotenza umana di evocare ciò che la natura non ha fornito. Non solo siamo consapevoli

della nostra mancanza di fondamento, ma non siamo neanche autorizzati a sperare che questi fondamenti vengano mai costruiti. Le verità delle crociate hanno perso il loro potere di umiliare, ma hanno anche smarrito molta della loro passata abilità di prestare il soccorso che usavano offrire ai convertiti: la sensazione di «rinascere», di «aprire gli occhi». Non c'è da meravigliarsi se la condizione postmoderna è densa di antinomie, dilaniata tra le opportunità che apre e le minacce che si nascondono dietro a ogni opportunità.

Le antinomie dell'epoca postmoderna

Il crollo delle «grandi narrazioni» (come le definisce Lyotard) - il dissolversi della fede nelle corti d'appello sovra-individuali e sovra-comunitarie - è stato visto con timore da molti osservatori, come un invito a una situazione del tipo «tutto va bene», alla permissività universale e dunque, alla fine, alla rinuncia a ogni ordine morale e sociale. Memori della massima di Dostoevskij «Se Dio non esiste, tutto è permesso», e dell'identificazione durkheimiana del comportamento asociale con l'indebolirsi del consenso collettivo, siamo giunti a credere che, a meno che un'autorità imponente e indiscussa - sacra o secolare, politica o filosofica - non incomba su ogni individuo, il futuro ci riserverà probabilmente anarchia e carneficina universale. Questa credenza ha efficacemente sostenuto la moderna determinazione a instaurare un ordine artificiale: un progetto che sospettava di ogni spontaneità finché non se ne provava l'innocenza; un progetto che metteva al bando tutto ciò che non era esplicitamente prescritto e identificava l'ambivalenza con il caos, con la «fine della civiltà» così come la conosciamo e potremmo immaginarla. Forse la paura scaturiva dalla coscienza repressa che il progetto era condannato fin dal principio; forse era coltivata deliberatamente, dal momento che svolgeva l'utile ruolo di baluardo emotivo contro il dissenso; forse era solo un effetto collaterale, un ripensamento intellettuale nato dalla pratica sociopolitica della crociata culturale e dell'assimilazione forzata. In un modo o nell'altro, la modernità decisa a demolire ogni differenza non autorizzata e tutti i modelli di vita ribelli non poteva che concepire l'orrore per la deviazione e trasformare la deviazione in sinonimo di diversità. Come commentano Adorno e Horkheimer, la cicatrice intellettuale ed emotiva permanente lasciata dal progetto filosofico e dalla pratica politica della modernità è stata la paura del vuoto; e il vuoto era l'assenza di uno standard vincolante, inequivocabile e applicabile a livello universale.

Della popolare paura del vuoto, dell'ansia nata dall'assenza di istruzioni chiare che non lascino nulla alla straziante necessità della scelta, siamo informati dai racconti preoccupati degli intellettuali, interpreti designati o auto-designati dell'esperienza sociale. I narratori però non sono mai assenti dalla loro narrazione, ed è un compito disperato quello di provare a separare la loro presenza dalle loro storie. È possibile che in generale ci fosse una vita fuori dalla filosofia, e che questa vita non condividesse le preoccupazioni dei

narratori; che se la passasse piuttosto bene anche senza essere disciplinata da standard di verità, bontà e bellezza provati razionalmente e approvati filosoficamente. È possibile persino che molta di questa vita fosse vivibile, ordinata e morale proprio perché non era ritoccata, manipolata e corrotta dagli agenti autoproclamati della «necessità universale» [19]. Ma non c'è dubbio sul fatto che una particolare forma di vita non possa passarsela bene senza il sostegno di standard universalmente vincolanti e apoditticamente validi: si tratta della forma di vita dei narratori stessi (più precisamente, la forma di vita che contiene le storie narrate per gran parte della storia moderna).

È stata soprattutto quella forma di vita a perdere il suo fondamento una volta che i poteri sociali hanno abbandonato le loro ambizioni ecumeniche, e a sentirsi dunque minacciata più di chiunque altro dal dissolversi delle aspettative universalistiche. Finché i poteri moderni si sono aggrappati con risolutezza all'intenzione di costruire un ordine più efficace, guidato dalla ragione e dunque in definitiva universale, gli intellettuali non hanno avuto grande difficoltà ad articolare la loro rivendicazione a un ruolo cruciale nel processo: l'universalità era il loro dominio e il loro campo di specializzazione. Finché i poteri moderni hanno insistito sull'eliminazione dell'ambivalenza come misura del miglioramento sociale, gli intellettuali hanno potuto considerare il loro lavoro - la promozione di una razionalità universalmente valida - come veicolo principale e forza trainante del progresso.

Finché i poteri moderni hanno continuato a denigrare, mettere al bando e sfrattare l'Altro, il diverso, l'ambivalente, gli intellettuali hanno potuto contare su un massivo supporto alla loro autorità di giudicare e di distinguere il vero dal falso, la conoscenza dalla mera opinione. Come il protagonista adolescente dell'Orfeo di Jean Cocteau, convinto che il sole non sorgesse senza la serenata della sua chitarra, gli intellettuali si sono convinti che il fato della moralità, della vita civile e dell'ordine sociale dipendesse dalla loro soluzione del problema dell'universalità: dalla loro capacità di fornire la prova decisiva e definitiva del fatto che il «dovere» umano sia inequivocabile, e che la sua inequivocabilità abbia fondamenti incrollabili e totalmente affidabili.

Questa convinzione si è tradotta in due credenze complementari: che non ci sarebbe stato niente di buono nel mondo, a meno che non ne fosse provata la necessità; e che provare questa necessità, se e quando ci si fosse riusciti, avrebbe avuto sul mondo un effetto simile a quello attribuito agli atti legislativi di un governante: avrebbe sostituito il caos con l'ordine e reso trasparente ciò che era opaco. Husserl è stato forse l'ultimo grande filosofo dell'epoca moderna ad agire sotto lo stimolo di queste due credenze. Sgomentato dall'idea che tutto ciò che consideriamo vero possa basarsi solo su credenze, che la nostra conoscenza abbia un fondamento meramente psicologico, che potremmo aver adottato la logica come guida sicura al ragionamento corretto semplicemente perché è il modo in cui la gente ragiona in generale, Husserl (come Cartesio, Kant e altri riconosciuti giganti del pensiero moderno prima di lui) fa un enorme sforzo per liberare

la ragione dal suo habitat mondano (o si tratta di una prigione?): per rimetterla al suo posto - una regione trascendentale, fuori dal mondo, che svetta al di sopra del quotidiano trambusto umano, a un'altezza dove non può essere raggiunta né intravista né sporcata dall'umile mondo della comune esperienza quotidiana. Quest'ultimo non può essere la dimora della ragione, perché è appunto il mondo di tutto ciò che è comune, ordinario e spontaneo, che deve essere rinnovato, riformato e trasformato dai verdeti della ragione. Solo gli eletti, capaci del duro sforzo di riduzione trascendentale (un'esperienza non dissimile dalla trance sciamanica o da quaranta giorni di meditazione nel deserto), possono avventurarsi in quei luoghi esoterici in cui la verità si offre alla vista. Durante il loro viaggio devono dimenticare, sospendere e mettere tra parentesi la «mera esistenza», così da poter diventare tutt'uno con il soggetto trascendentale, quel soggetto pensante che pensa la verità perché non pensa nient'altro, perché è libero dagli interessi mondani e dagli errori comuni della vita mondana.

Il mondo che Husserl si lascia alle spalle imbarcandosi nella sua spedizione solitaria verso le sorgenti della certezza e della verità lo degna di ben poca attenzione. È il mondo del male allo stato brado, dei campi di concentramento e delle riserve sempre più ampie di bombe e di gas velenoso. L'effetto più spettacolare e durevole dell'ultima battaglia della verità assoluta non è stato tanto la sua inconcludenza, derivante come direbbero alcuni dagli errori di progetto, ma la sua totale irrilevanza per il destino mondano di verità e bontà. Questo destino è stato deciso molto lontano dalle scrivanie dei filosofi, giù nel mondo della vita quotidiana dove infuriavano le lotte per la libertà politica e dove si spingevano avanti e si ricacciavano indietro i confini dell'ambizione statale di legiferare sull'ordine sociale, di definire, segregare, organizzare, costringere e reprimere.

Sembra che quanto più a buon punto è la causa della libertà in patria, tanto meno richiesti sono i servizi degli esploratori di terre remote in cui si ritiene risieda la verità assoluta. Quando la propria verità individuale sembra al sicuro e la verità dell'altro non sembra essere una sfida o una minaccia, la verità può vivere bene anche senza adulatori che le assicurano di essere «la più vera di tutte» e senza signori della guerra decisi ad accertare che nessuno manifesti dissenso. Una volta che la differenza cessa di essere un crimine, se ne può godere in pace e per quello che è, non per quello che rappresenta o è destinata a diventare. Una volta che i politici abbandonano la loro ricerca di un impero, la ricerca di universalità dei filosofi non è più tanto richiesta [20]. Gli imperi dotati di sovranità sconfinata e incontestata e le verità che vantavano un'universalità illimitata e indiscussa erano le due armi con cui la modernità voleva rimodellare il mondo in conformità al disegno di un ordine perfetto. Una volta che non c'è più quest'intenzione, entrambe le armi diventano inutili.

In tutta probabilità la diversità tra le verità e tra gli standard di bontà e bellezza non aumenta una volta che sparisce l'intenzione; né diventa più resistente e ostinata di prima; sembra solo meno allarmante. È stata, dopo tutto, l'intenzione moderna a trasformare la differenza in un'offesa: a essere precisi, l'offesa per antonomasia, il peggior peccato mortale e il meno

perdonabile di tutti. L'occhio premoderno vedeva la differenza con equanimità; come se fosse nell'ordine predeterminato delle cose il fatto che siano e debbano restare differenti. Essendo separata dalla sfera emotiva, la differenza era anche al sicuro dall'interesse cognitivo. Dopo alcuni secoli in cui la diversità umana ha vissuto nella clandestinità (una latitanza imposta dalla minaccia dell'esilio) e in cui ha imparato a sentirsi in imbarazzo per il suo stigma di iniquità, l'occhio postmoderno (vale a dire l'occhio moderno liberato dalle paure e dalle inibizioni moderne) vede la differenza con interesse ed entusiasmo: la differenza è bella e non per questo meno positiva.

L'apparente successione è, senza dubbio, essa stessa un effetto dell'inclinazione moderna per le divisioni nette, le rotture pulite e le sostanze pure. La celebrazione postmoderna della differenza e della contingenza non ha rimpiazzato la moderna sete di uniformità e certezza. Oltretutto è improbabile che mai lo faccia; non ne ha la capacità. Essendo quello che sono, la mentalità e la pratica postmoderne non possono rimpiazzare né eliminare né tanto meno emarginare nulla. Come sempre accade con la condizione umana notoriamente ambivalente (multifinale, in grado cioè di aprire più di un'opzione e di indicare più di una linea di cambiamento futuro), le conquiste della post-modernità sono al tempo stesso le sue perdite; ciò che le dà forza e attrattiva è anche la fonte della sua debolezza e vulnerabilità.

Non esiste una rottura netta o una successione priva di ambiguità. La post-modernità non è brava a escludere. Avendo vietato i limiti, non può che includere e incorporare la modernità proprio in quella diversità che è il suo tratto distintivo. Non può rifiutare l'ammissione se non vuole perdere la sua identità. (Paradossalmente, rifiutarla sarebbe equivalente a cedere l'intero immobile al richiedente respinto). Deve per forza riconoscere i diritti di legittimo residente anche a un inquilino che nega il suo diritto di ammettere residenti, nonché il diritto di altri residenti a condividere l'alloggio. La mentalità moderna nasce attaccabrighe ed è esperta di processi. La post-modernità non può difendere la sua causa in tribunale, perché non c'è tribunale di cui riconoscerebbe l'autorità. Potrebbe invece essere costretta a seguire il precetto cristiano di porgere l'altra guancia ai colpi dell'aggressore. Di certo è condannata a una lunga e travagliata coabitazione gomito a gomito con la sua nemica giurata.

Alla determinazione moderna di cercare o imporre il consenso, la mentalità postmoderna può rispondere solo con la sua abituale tolleranza del dissenso. Per questo motivo le due antagoniste non hanno le stesse possibilità di successo, e il vantaggio è tutto dalla parte della più risoluta e volitiva. La tolleranza è una difesa troppo debole contro la caparbietà e la mancanza di scrupoli. Di per sé, la tolleranza rimane un bersaglio comodo, una facile preda per chi è privo di scrupoli. Può respingere gli assalti solo quando viene rimodellata in solidarietà: quando si traduce cioè nel riconoscere a livello universale che la differenza è un'universalità che non è aperta alla negoziazione; e che l'attacco al diritto universale di essere diversi è l'unica deviazione dall'universalità che nessuno degli agenti solidali, per

quanto differenti, può tollerare se non a rischio e pericolo proprio e di tutti gli altri agenti.

E così la trasformazione del fato in un destino, della tolleranza nella solidarietà, non è solo un fatto di perfezione morale, ma una condizione di sopravvivenza. La tolleranza in quanto «mera tolleranza» è moribonda; può sopravvivere solo sotto forma di solidarietà. Non basta accontentarsi che la differenza dell'altro non confini con la mia o non la danneggi, poiché alcune differenze, di alcuni «altri», sono evidentemente decise a opprimere e arrecare danno. Sopravvivere nel mondo della contingenza e della diversità è possibile solo se ogni differenza riconosce l'altra come condizione necessaria per preservare la propria. La solidarietà, diversamente dalla tolleranza, la sua versione più debole, significa disponibilità a combattere, e partecipare alla battaglia nell'interesse della differenza altrui, non della propria. La tolleranza è centrata su di sé e contemplativa; la solidarietà è orientata verso la socialità ed è militante.

Come tutte le altre condizioni umane, la tolleranza e la diversità postmoderne hanno i loro pericoli e le loro paure. La loro sopravvivenza non è garantita: non dal disegno divino, né dalla ragione universale, né dalle leggi della storia, né da nessun'altra forza sovrumana. Sotto questo aspetto, certo, la condizione postmoderna non differisce affatto da tutte le altre condizioni; differisce solo perché ne è consapevole, per la sua consapevolezza di vivere senza garanzia, di doversela cavare da sola. Questo la rende estremamente incline all'ansia. Ma le dà anche un'opportunità.

I futuri della solidarietà

La post-modernità è un'opportunità della modernità. La tolleranza è un'opportunità della post-modernità. La solidarietà è l'opportunità della tolleranza. La solidarietà è un'opportunità di terzo grado. Questo non suona rassicurante per chi le augura ogni bene. La solidarietà non può trarre fiducia da niente di lontanamente solido e dunque confortante come le strutture sociali, le leggi della storia o la destinazione di nazioni e razze, tutti fattori da cui i progetti moderni hanno derivato il loro ottimismo, la loro sicurezza di sé e la loro determinazione.

Il ponte che conduce dalla condizione postmoderna alla solidarietà non è costruito di necessità. Non c'è nemmeno la certezza che esista un ponte del genere. Emancipato dalla hybris moderna, lo spirito postmoderno ha meno bisogno di crudeltà e di umiliare l'Altro; si può permettere la «bontà» di Richard Rorty. Ma la bontà può essere - e spesso lo è - superiore, altera e distaccata: spesso sembra più un rimprovero che una manifestazione di empatia. Di per sé, la bontà non genererebbe solidarietà, come la solidarietà non è l'unico esito possibile (e nemmeno il più probabile) del naufragio dell'idillio sentimentale moderno con la «società progettatrice».

Più che da qualsiasi altra cosa, i moderni progetti di perfezione globale hanno tratto la loro animosità dall'orrore per la differenza e dall'insofferenza per l'alterità. E tuttavia hanno anche offerto

un'opportunità di interessamento della difficile condizione degli infelici e dei miserabili (è stata questa opportunità ad attrarre verso la promessa moderna i portavoce dei perdenti). La moderna convinzione che la società non debba per forza essere com'è per puro caso, che si possa migliorare rispetto a com'era, ha trasformato ogni caso di infelicità individuale e di gruppo in una sfida e in un compito. Finché una vita decente per ognuno è sembrata, per comune consenso, un progetto realizzabile, gli amministratori dell'ordine sociale hanno sentito il bisogno di scusarsi per la loro pigrizia o inettitudine nell'offrire una vita decente a ognuno.

Non che i simili di Henry Mayhew, Charles Booth o Jacob Riis non siano più tra noi [21]; in tutta probabilità ce ne sono più ora che in qualsiasi altra epoca. La reale differenza è tra l'effetto esplosivo un tempo prodotto dalla rivelazione della miseria umana, e la serenità con cui essa è accolta oggi. Oggi le notizie sulla povertà e la miseria umane giungono come resoconti pittoreschi tra le tante immagini dei tanti modi in cui la gente sceglie o è destinata (dalla sua storia, religione o cultura) a vivere. Per una mentalità addestrata a considerare la società come un progetto incompiuto che gli amministratori dovevano completare, la povertà era un abominio; la sua speranza di vita dipendeva solo dalla determinazione degli amministratori. Per una mentalità ripugnata dalle visioni globali e diffidente di tutte le prospettive di ingegneria sociale, la povertà non è che un elemento nell'infinita varietà dell'esistenza. Ancora una volta, come nelle epoche premoderne, convinte della saggezza imperscrutabile ed eterna dell'ordine divino, si può convivere con le quotidiane visioni di povertà, sradicamento, vite senza futuro né dignità; si può vivere felici, godersi il giorno e dormire tranquilli la notte.

Al culmine del sogno moderno della perfetta società dietro l'angolo e della determinazione di svoltare quell'angolo non appena le risorse lo permettessero, si era raggiunto un tacito accordo tra gli amministratori e gli amministratori circa le priorità da osservare sul cammino verso la felicità globale. L'ultima volta, dice J. K. Galbraith, un accordo del genere - una sorta di «contratto sociale» non scritto (noi parleremmo piuttosto di una promessa accolta con fiducia) - ha avuto origine in Gran Bretagna sotto Lloyd George ed è stato stipulato negli Stati Uniti sotto Roosevelt. Ma, dice Galbraith, «negli anni ottanta questo patto è stato, quanto meno, sospeso». Il fatto che chi non può usufruire degli scintillanti premi del consumismo rampante meriti le nostre attenzioni e abbia diritto a un'indennità non è più oggetto di un tacito consenso.

Negli Stati Uniti i poveri sono rimasti poveri, e la quantità di persone così classificate è aumentata in modo sostanziale, così com'è aumentata, ancora più marcatamente, la porzione di guadagni degli individui molto ricchi. Le condizioni di vita nei centri delle nostre grandi città sono - la parola è scelta con cura - spaventose. Gli alloggi sono in cattivo stato, e vanno peggiorando. Molti dei nostri cittadini non hanno il benché minimo riparo, e il loro reddito è quasi ai livelli di fame. Anche le scuole funzionano male, e giovani e vecchi, spesso sostenuti dal crimine, trovano nella droga

una fuga temporanea dalla disperazione [22].

Che le cose vadano male non è una novità; per gran parte della gente le cose andavano male anche nei tempi migliori. La vera novità sta nel fatto che le cose che vanno male per alcuni di rado preoccupano quelli a cui le cose vanno bene. Questi ultimi hanno accettato e dichiarato che c'è ben poco che possano fare per migliorare il destino degli altri. E sono persino riusciti a convincersi che, poiché l'ingegneria sociale ha dimostrato di avere un cuore marcio, qualunque cosa decidano di fare può solo peggiorare ulteriormente le cose. La promessa non è stata solo infranta. È stata ritirata.

La bontà può essere l'opposto della crudeltà. Ma entrambe sono sentimenti di chi si interessa ed è coinvolto; atteggiamenti di persone preoccupate, di persone che non guardano solo ma vedono, e che si preoccupano di quello che hanno visto. Le due alternative, bontà e crudeltà, sono entrambe al servizio dell'impegno verso l'Altro; restano da questo lato del legame di reciprocità. Al di fuori di un impegno del genere, come «alternativa all'impegno», alternativa sia alla bontà che alla crudeltà, c'è un'insensibilità nutrita di indifferenza: una sorta di tolleranza che ai suoi oggetti sembra più una condanna a vita che una speranza di libertà.

Per la tolleranza postmoderna è semplicemente troppo facile degenerare nell'egoismo di chi è ricco e pieno di risorse. Quest'egoismo è in realtà la sua manifestazione più immediata e quotidiana. Sembra esserci una diretta relazione tra la libertà in esubero e in espansione del «consumatore competente» e l'inesorabile contrarsi del mondo abitato dagli esclusi [23]. La condizione postmoderna ha diviso la società in due: da un lato c'è la metà sedotta e felice, dall'altro quella oppressa e infelice, e la mentalità postmoderna è celebrata dalla prima metà mentre va ad accrescere la miseria della seconda. La prima metà può abbandonarsi alla sua spensierata celebrazione solo perché si è convinta che la miseria dell'altra metà è una sua scelta legittima, o quanto meno è a pieno titolo parte dell'eccitante diversità del mondo. Per la prima metà, la miseria è la «forma di vita» che la seconda metà ha scelto, se anche solo conducendo uno stile di vita superficiale e trascurando il dovere di scegliere.

C'è tutt'altro che penuria di formule postmoderne volte a pulire la coscienza dei sedotti. Discepoli di un Hayek o di un Friedman si trovano in giro in numero crescente, pronti a dimostrare che bisogna dare ai ricchi dei premi sempre più grandi in modo tale che vogliano essere ricchi, mentre per i poveri le ricche ricompense sono solo un incoraggiamento a sguazzare nella povertà; e che arricchirsi («creare ricchezza materiale») è l'unico servizio che i ricchi possano rendere ai poveri (ossia, se c'è un servizio da rendere). Ci sono economisti, esperti di scienze politiche, sociologi e naturalmente politici per rassicurare i ricchi del fatto che la povertà dei poveri è un loro problema - dei poveri - mentre la resistenza dei poveri alla povertà è un problema degli organi preposti all'ordine pubblico. Ci sono «occasioni fotografiche» fornite con compiacenza dalla polizia per informare il pubblico della depravazione e dell'iniquità senza fine dei poveri devastati dalla droga. (Non si può fare a meno di richiamare alla memoria i cineoperatori di Goebbels che riprendevano avidamente la sordida

abiezione degli ebrei del ghetto infestati dai pidocchi). Quasi senza fiato, i residenti delle case fortificate a prova di ladro si incollano ai loro schermi televisivi per lo spettacolo della brutalità che è il marchio degli abbruttiti. E ci sono anche cervelloni e predicatori morali per ricordare ai guardoni scandalizzati che esiste il «problema» di come impedire alle ragazze madri di generare degli hooligan, e che degli studi scientifici un tempo condotti da esperti di igiene razziale potrebbero forse - chissà? - dirci qualcosa sulla soluzione di questo problema [24]. Un cammino lungo e tortuoso ha condotto storicamente dalla crudeltà alla bontà, ma c'è solo un piccolo passo da fare per compiere il cammino inverso. Il mondo postmoderno del caos gioioso è attentamente sorvegliato ai confini da mercenari non meno crudeli di quelli assoldati dagli amministratori dell'ordine globale ormai abbandonato. Le banche sorridono radiose solo ai loro clienti presenti e futuri. I parchi giochi dei compratori felici sono circondati da muri spessi, spie elettroniche e cani da guardia dai denti aguzzi. La tolleranza garbata è riservata solo a chi è ammesso al loro interno. E così il fatto di tracciare una linea di confine tra l'interno e l'esterno sembra non aver perso nulla della sua violenza e del suo potenziale genocida. Semmai, questo potenziale è cresciuto, poiché nessuna prospettiva di proselitismo missionario salva gli estranei dalla condanna totale e definitiva. In realtà, non è più chiaro perché questi estranei inutili e fastidiosi, dei cui corpi nessuno ha bisogno e le cui anime nessuno vuole conquistare o convertire (poiché non sono più l'«esercito di riserva del lavoro» né gli oggetti di sfruttamento o la carne da macello del futuro), non debbano essere rimossi con la forza («rimpatriati») se c'è un luogo in cui li si può mandare, o non gli si debba impedire di riprodursi se il camposanto è l'unico luogo in cui li si può spostare.

In Modernità e Olocausto ho suggerito che la condensazione di crudeltà senza precedenti che ha segnato i genocidi del XX secolo potesse essere il risultato dell'applicazione del management e della tecnologia moderni alle tensioni e ai conflitti irrisolti di epoca premoderna. Un incontro dialettico simile non si può escludere con leggerezza nelle emergenti circostanze postmoderne. Il lavoro incompiuto della moderna ingegneria sociale potrebbe facilmente sfociare in una nuova esplosione di misantropia selvaggia, favorita più che ostacolata dal nuovo egocentrismo e dalla nuova indifferenza postmoderni da poco legalizzati. Ai perpetratori delle moderne crudeltà di massa è mancato proprio questo muro protettivo di gaia noncuranza offerto dallo stile postmoderno, e hanno dovuto sostituirlo con artifici fatti su misura, sforzando al massimo la loro astuzia e ingenuità. Da allora l'indifferenza ha fatto enormi progressi, visto che la miseria degli altri si è dissolta nel flusso incessante di spettacoli blandamente preoccupanti e blandamente divertenti (divertenti perché blandamente preoccupanti) ed è diventata indistinguibile dagli altri simulacri baudrillardiani; nel frattempo la tecnica mentale tramite la quale si divide la vita in una serie di casi da affrontare separatamente «come meritano» ha radicalmente rimosso «il bisogno dell'altro» (per non parlare di nozioni astratte e ormai ampiamente screditate come «la responsabilità verso l'altro») dai «fattori» rilevanti «del caso». Per tanti che inseguivano un mondo migliore, la visione di un

paradiso universale si è ridotta ai tentativi di disfarsi degli aspetti seccanti della vita (un silos per rifiuti tossici, un impianto che inquina l'aria, una tangenziale malsana o un aeroporto rumoroso) nel giardino sul retro altrui.

La privatizzazione profonda, adamantina e inflessibile di tutte le preoccupazioni è stata il principale fattore che ha reso la società postmoderna così vistosamente immune alla critica sistemica e al radicale dissenso sociale, carico di potenziale rivoluzionario. Non è che i cittadini della società postmoderna - privatizzata e mercificata - godano necessariamente di una somma di felicità più grande (ancora vorremmo sapere come misurare e paragonare la felicità in modo oggettivo) né che vivano le loro preoccupazioni come meno serie e dolorose; ciò che conta realmente è che non passa loro nemmeno per la testa di bussare alla porta dello stato per dargli la colpa degli eventuali problemi che li affliggono, e tanto meno di aspettarsi che i rimedi passino da quella porta. La società postmoderna si è dimostrata una macchina di traduzione quasi perfetta, che interpreta qualsiasi problema sociale presente o futuro come una preoccupazione privata (quasi lanciando una sfida diretta alla descrizione molto moderna e molto pre-postmoderna che Wright Mills fa di una buona democrazia e di una buona scienza sociale). Non è la «proprietà dei mezzi di produzione» a essere stata privatizzata (il suo carattere «privato» è senz'altro sempre più in dubbio nell'epoca delle fusioni e delle multinazionali). La più rilevante delle privatizzazioni è stata quella dei problemi umani e della responsabilità per la loro risoluzione. La politica, che ha ridotto le sue responsabilità riconosciute alle questioni di pubblica sicurezza e per il resto ha dichiarato la sua ritirata dai doveri dell'amministrazione sociale, ha efficacemente desocializzato i mali della società e tradotto l'ingiustizia sociale in inettitudine o negligenza individuale. Questa politica non è dotata di un'attrattiva sufficiente per risvegliare il cittadino nel consumatore; la posta che mette in gioco non è abbastanza impressionante da farne un oggetto di quel tipo di rabbia che sarebbe suscettibile di collettivizzazione. Nella società postmoderna dei consumatori, il fallimento sfocia nel senso di colpa e nella vergogna, non nella protesta politica. La frustrazione genera imbarazzo, non dissenso. Forse innesca tutti i familiari sintomi comportamentali del risentimento di Nietzsche e Scheler, ma a livello politico disarma e produce apatia.

La conseguenza sistemica della privatizzazione dell'ambivalenza è una dipendenza che non ha bisogno di una dittatura sostenuta dalla coercizione, né di indottrinamento ideologico; una dipendenza che è sorretta, riprodotta e rafforzata per lo più da metodi fai-da-te, che è abbracciata volontariamente e non è percepita affatto come dipendenza; si potrebbe persino dire che è vissuta come libertà e come il trionfo dell'autonomia individuale. L'agognata libertà del consumatore è, dopo tutto, il diritto di scegliere «di propria spontanea volontà» lo scopo e la metodologia di vita che la meccanica di mercato sovra-individuale ha già definito e determinato per lui. Libertà di consumo significa orientare la vita verso merci approvate dal mercato, e pertanto preclude una libertà cruciale: la libertà dal mercato; è una libertà che non significa altro che la scelta tra prodotti commerciali

standard. Soprattutto, la libertà di consumo svia le aspirazioni di libertà umana dagli affari comunitari e dalla gestione della vita collettiva.

Tutto il dissenso possibile è perciò depolitizzato in anticipo; viene dissolto in ansie e preoccupazioni ancora più personali, e dunque sviato dai centri del potere sociale verso fornitori privati di beni di consumo. Il divario tra gli stati di felicità desiderabili e quelli raggiunti accresce il fascino per le lusinghe del mercato e l'appropriazione di merci; si lubrificano così le ruote di un meccanismo che si perpetua, quello dell'economia orientata al consumatore, mentre le strutture politiche e sociali ne escono incolumi e intatte. Con la privatizzazione delle definizioni e in particolare delle strade e dei meccanismi della mobilità sociale, tutti i problemi potenzialmente esplosivi - come ambizioni personali frustrate, umilianti rifiuti di confermare pubblicamente gli atti di auto-definizione, canali di promozione intasati e persino la messa al bando dalla sfera in cui si distribuiscono significati e identità attribuiti secondo una mansione e pubblicamente riconosciuti - al massimo conducono a una ricerca ancora più febbrile di istruzioni, competenze e strumenti forniti dal mercato per migliorare se stessi o la propria immagine, oppure finiscono nella sconsolata rassegnazione di chi beneficia del sussidio, quell'esempio di incompetenza e impotenza personale confermato sul piano sociale. In nessun caso gli esiti sono investiti di significati politici. Le ambizioni privatizzate predefiniscono la frustrazione come una faccenda ugualmente privata, singolarmente inadatta a farsi rimodellare in un malcontento collettivo.

Non c'è solidarietà senza la tolleranza dell'alterità dell'altro. Ma la tolleranza non è la condizione sufficiente della solidarietà. Né la solidarietà è conseguenza predeterminata della tolleranza. È vero, non si può concepire crudeltà perpetrata in nome della tolleranza; ma c'è molta crudeltà che la tolleranza, grazie all'altera indifferenza che alimenta, rende più facile da perpetrare. La post-modernità è un luogo di opportunità e un luogo di pericolo; ed è tutt'e due le cose per lo stesso insieme di ragioni.

Il socialismo: l'ultima battaglia della modernità

Fin dal principio, il socialismo moderno è stato ed è rimasto la controcultura della modernità.

Come tutte le controculture, il socialismo moderno ha svolto una triplice funzione in relazione alla società a cui si è opposto e che ha servito: ha smascherato l'inganno insito nel rappresentare la condizione raggiunta dalla società come il compimento della sua promessa; ha resistito alla soppressione o all'occultamento della possibilità di compierla in maniera più soddisfacente; e ha spinto la società a una più piena realizzazione del suo potenziale. Nella lealtà con cui ha svolto questa triplice funzione risiede il segreto della sua gloria e della sua miseria.

Come tutte le controculture, il socialismo moderno appartiene a un'unica formazione storica insieme alla società a cui si oppone. Questa unione si è manifestata nel servizio indispensabile che il socialismo ha reso

al dinamismo e alla durezza della società moderna. Dando buona prova di sé nel suo ruolo contro-culturale, il socialismo ha tenuto la società in costante movimento, articolando i problemi che doveva risolvere per restare in vita, confermando e sostenendo l'attrattiva della sua promessa e assicurando così un supporto perpetuo alle sue attività, e infine ampliando il potenziale e la complessiva fattibilità della sua gestione delle crisi. L'unione si è manifestata anche nella fiducia quasi completa del socialismo nel programma stabilito dalla modernità. Il programma del socialismo era una versione del progetto moderno; ha semplicemente acuito e radicalizzato la promessa che l'intera società moderna aveva fatto voto di mantenere. Il socialismo non era obbligato a dimostrare il valore e la desiderabilità del progetto moderno in quanto tale. Questi erano stati già ampiamente dimostrati dalla pratica della modernità, e saldamente radicati nella coscienza pubblica grazie agli elogi dei suoi paladini ufficiali. Perciò Marx ed Engels hanno potuto celebrare con la coscienza pulita l'ammirevole lavoro svolto dagli amministratori capitalisti della modernità nel fondere i solidi, profanare i sacramenti e stimolare la forza creativa dell'umanità verso il raggiungimento di limiti inauditi. Lassalle ha potuto ringraziare i signori capitalisti per aver svolto il lavoro dei socialisti, sgombrando lo spazio per quel tipo di società che loro avevano solo promesso di costruire, mentre i socialisti lo avrebbero fatto certamente.

Quella società - nei confronti della quale il socialismo condivideva sinceramente il suo entusiasmo con la modernità - era lei a costruire. Si doveva progettare e creare artificialmente, liberando l'umanità dalle restrizioni della penuria di mezzi, mettendo fine alla dipendenza dai doni limitati della natura, subordinando la natura spilorcia alle esigenze umane, e costringendola a dare di più con l'aiuto della volontà politica, della scienza e della tecnologia, che avrebbero lavorato all'unisono per accrescere le forze produttive umane. Il socialismo non aveva altri fini che quelli a cui l'intera società moderna rendeva omaggio, almeno pubblicamente. Né suggeriva, per raggiungere quei fini, dei mezzi diversi dal progetto e dalla gestione di istituzioni sociali concepite razionalmente, già approvate e messe alla prova ogni giorno nella pratica della modernità. Il socialismo non ha fatto altro che riconfermare che questi fini erano degni di essere perseguiti, e i mezzi degni di essere impiegati; e lo ha fatto dando la colpa dello «spettacolo finora modesto» ai correnti amministratori capitalisti della casa della modernità.

L'originalità, l'unicità e l'indispensabilità del socialismo non consistevano nell'invenzione di fini e mezzi diversi da quelli della modernità nel suo insieme, ma nel promuovere l'idea che, come la capacità di carico di un ponte (che non si misura dai pilastri più forti né dalla robustezza media dei suoi sostegni, ma dalla resistenza dei suoi pilastri più deboli), la qualità della società debba misurarsi dal benessere dei suoi membri più deboli. Secondo i parametri socialisti, si riscontrava costantemente che le prestazioni della modernità erano insufficienti rispetto ai fini dichiarati, e l'efficienza dei mezzi era carente. La modernità sotto la gestione capitalista era accusata di scarso rendimento e inefficienza.

La forma in cui il socialismo ha spiegato questa cattiva gestione si è rigorosamente mantenuta all'interno del gergo concepito e compreso dalla modernità: sotto tutti questi fallimenti e queste promesse ingannevoli giaceva una straordinaria incapacità di adeguare la natura alle esigenze umane. Nell'esprimere queste accuse, il socialismo è stato pungente e inflessibile. Qualsiasi cosa i capitalisti avessero fatto per conquistare la natura, gli amministratori socialisti l'avrebbero fatta meglio. Più crescita, più macchine, più operatori di macchina. Il capitalismo era la catena della modernità. Sotto la gestione capitalista, la modernità perdeva la sua opportunità di rifare il mondo da capo, di rendere la natura flessibile, malleabile e obbediente alla volontà umana. La proprietà privata, insieme alle risorse limitate e alla visione ristretta che la accompagnavano, paralizzava e schiacciava il potenziale illimitato degli strumenti e delle tecniche messi a disposizione dalla modernità. La competizione imbavagliava la ragione, che poteva esprimersi pienamente solo nella pianificazione globale, solo se autorizzata a progettare liberamente e a comandare senza restrizioni. Poiché sotto il capitalismo erano autorizzati a interferire interessi privati, locali, non del tutto estirpati, alla fine della giornata si producevano più rifiuti che beni utili. Sotto il capitalismo la modernità era inefficiente, dissipatrice e distruttiva. Il moderno stile di amministrazione poteva essere più efficace, ragionevole, creativo, più produttivo. Per renderlo tale era necessaria una maggiore dose di ingegneria sociale, su scala più ampia.

Il socialismo non trovava nulla di sbagliato nel progetto della modernità. Tutto ciò che era sbagliato era frutto della distorsione capitalista. Bisogna liberare dalle catene capitaliste l'audacia della visione e gli straordinari strumenti per scolpire la realtà, in modo tale che possano mostrare il loro vero potenziale e che tutti possano godere dei loro frutti. Tra il socialismo e la modernità non c'era nessuna questione di principio. Per tutta la sua storia, il socialismo è stato il paladino più strenuo ed energico della modernità. Ha anche rivendicato di essere il suo unico vero paladino. E più si prestava fede a questa rivendicazione, più sembrava inconcludente l'esame pratico della modernità condotto sotto gli auspici del capitalismo. Le sconfitte pratiche non hanno offuscato il carattere conveniente e appropriato del progetto. Per quanto brutta fosse la sua edizione capitalista, la modernità non doveva essere denigrata. Si poteva ancora sperare in una versione meglio curata e più soddisfacente. Il critico socialista del capitalismo è stato l'amico più vero e fedele della modernità.

Ma alla fine l'amico si è dimostrato il suo becchino. L'edizione alternativa ha fatto poco per correggere gli errori e niente ha più potuto proteggere la bellezza del progetto dalla bruttezza della sua realizzazione. L'edizione alternativa ha fatto di tutto per rendere evidente quella che altrimenti sarebbe rimasta solo una congettura sinistra ma contestata. È avvenuto dunque che sotto gli auspici socialisti, non capitalisti, il progetto sia stato spinto ai suoi limiti radicali: disegni grandiosi, ingegneria sociale illimitata, tecnologia smisurata e massiva, totale trasformazione della natura. Sono stati irrigati i deserti (ma si sono trasformati in acquitrini

salati); sono state prosciugate le paludi (ma si sono trasformate in deserti); enormi gasdotti hanno attraversato il territorio per rimediare all'illogicità con cui la natura ha distribuito le sue risorse (ma hanno continuato a esplodere con una forza ineguagliata dai disastri naturali di un tempo); milioni di persone sono state sollevate dall'«idiozia della vita rurale» (ma sono state avvelenate dagli effluvi dell'industria progettata razionalmente, se non sono prima morte lungo la strada). Violentata e storpiata, la natura non ha elargito le ricchezze sperate; la scala totale del disegno ha reso totale solo la devastazione. Ancora peggio, tutta questa violenza e questa storpiatura si sono dimostrate vane. Ne è risultata ben poca uguaglianza, e ancora meno libertà. Per quanto riguarda la fratellanza, si è dimostrata di quel genere che appassisce alla prima brezza di libertà [25]. Il socialismo ha sottoposto la modernità all'esame definitivo. E il fallimento è stato definitivo come l'esame stesso.

L'efficacia del messaggio socialista è stata un riflesso intellettuale dell'arroccamento dell'ordine moderno. La forza di persuasione della promessa socialista è derivata dalla popolarità dei valori che la modernità difendeva e dalla credibilità dei mezzi che forniva. Nel bene e nel male, in ricchezza e in povertà, finché morte non li separi, il socialismo moderno ha unito il suo destino a quello del progetto moderno. Sono cresciuti insieme. Hanno trionfato insieme. E insieme sono giunti sull'orlo del disastro.

La crisi del socialismo è stata derivativa come i suoi passati trionfi. Non è stata di fattura esclusivamente socialista. È stata la crisi del socialismo come forma distorta e, in ultima analisi, inefficace della modernità; ma è stata anche un riflesso della crisi del progetto moderno in quanto tale. La controcultura socialista è sopravvissuta alla cultura a cui si opponeva. Grazie a un paradosso della storia, è rimasta sola sul campo per un po', a difendere i bastioni abbandonati dalle altre truppe. Secondo la logica della memoria storica, il socialismo ha continuato ciecamente a offrire i suoi servizi tradizionali come controcultura della modernità in un momento in cui il mondo intorno a lui metteva in discussione a voce sempre più alta i valori e le strategie che costituivano il marchio di fabbrica dell'epoca moderna. Come una versione contemporanea di don Chisciotte, ha continuato a combattere le vecchie battaglie in un momento in cui per molti erano ormai perdute, mentre per la minoranza pensante non valeva proprio la pena combatterle.

Il comunismo, fratello minore, esaltato e impaziente del socialismo, condivideva di tutto cuore la fiducia familiare nelle meravigliose promesse e prospettive della modernità, ed era intimorito dalle immagini sconvolgenti di una società che si sbarazzava della necessità storica e naturale, e dall'idea della definitiva subordinazione della natura ai bisogni e ai desideri umani. Ma, diversamente dal fratello maggiore, non credeva che la storia avrebbe trovato la strada per la felicità. E non era preparato ad aspettare che la storia dimostrasse che questa sfiducia era sbagliata. Il suo grido di guerra era: «Regno della ragione: ora!».

Come il socialismo (e tutti gli incrollabili sostenitori dei valori moderni di progresso tecnologico, trasformazione della natura e società

dell'abbondanza), il comunismo era semplicemente moderno nella sua appassionata convinzione che la buona società potesse essere solo una società accuratamente progettata, amministrata razionalmente e totalmente industrializzata. È stato nel nome di questi valori moderni condivisi che il socialismo ha accusato gli amministratori capitalisti del progresso moderno di cattiva amministrazione, inefficienza e spreco. Il comunismo ha accusato il socialismo di non trarre le dovute conclusioni dalle accuse: di fermarsi alla critica, alle denunce, alle sollecitazioni, laddove era il caso di procedere a un'immediata destituzione degli amministratori inetti e corrotti.

La ridefinizione leninista della rivoluzione bolscevica come sostituzione, invece che continuazione, della rivoluzione borghese è stata l'atto di fondazione del comunismo. Secondo il nuovo credo, il capitalismo era una crescita cancerosa sul corpo sano del progresso moderno; non più una fase necessaria nel cammino verso una società che avrebbe incarnato i sogni moderni. Non si poteva affidare ai capitalisti (come un tempo avevano fatto i fondatori del socialismo moderno, Marx ed Engels) nemmeno il preliminare lavoro di sgombero: «Fondere i solidi e profanare il sacro». Di fatto, lo sgombero di per sé non era una necessità né un lavoro abbastanza utile da giustificare la perdita di tempo richiesta per svolgerlo. Poiché i principi di una buona società razionalmente organizzata (più fabbriche, più macchine, più controllo sulla natura) erano ben noti e raccoglievano consenso, si poteva procedere direttamente a condurre qualsiasi società (e in particolare una società senza fabbriche, senza macchine, senza capitalisti ansiosi di costruirle, senza lavoratori oppressi e sfruttati nel processo di costruzione) verso uno stato progettato secondo quei principi. Non aveva senso aspettare che la buona società fosse raggiunta tramite l'azione dei lavoratori, stanchi delle sofferenze causate dalla cattiva gestione capitalista del progresso. Poiché si sapeva come doveva essere una buona società, era un crimine imperdonabile rimandare o anche rallentare la sua costruzione. La buona società poteva e doveva essere costruita immediatamente, senza aspettare che si manifestassero le conseguenze della cattiva gestione. Il capitalismo era una deviazione non necessaria dal sentiero della Ragione. Il comunismo era la strada dritta verso il suo regno. Il comunismo, avrebbe detto Lenin, era il potere sovietico unito all'«elettrificazione dell'intero paese»: vale a dire, la tecnologia e l'industria moderne soggette a un potere che era cosciente in anticipo del suo scopo e non lasciava niente al caso. Il comunismo era la modernità nel suo stato d'animo più determinato e nella sua posizione più decisa; la modernità resa efficiente, purificata degli ultimi brandelli di caos, irrazionalità, spontaneità e imprevedibilità.

In quei tempi ormai irrealmente distanti l'audace progetto comunista sembrava avere molto senso ed era preso sul serio sia dai suoi sostenitori che dagli avversari. Il comunismo prometteva (o minacciava, a seconda del punto di vista dell'osservatore) di fare ciò che chiunque altro stava facendo, solo più rapidamente (si ricorda il fascino ammaliante delle teorie di convergenza?). I reali dubbi sono venuti a galla quando gli altri hanno smesso di farlo, mentre il comunismo ha continuato a inseguire mete ormai abbandonate; in parte per inerzia, ma soprattutto perché - essendo

comunismo in azione - non poteva fare altro.

Nella sua realizzazione pratica, il comunismo era un sistema adattato in modo unilaterale al compito di mobilitare risorse sociali e naturali in nome della modernizzazione: l'ideale industriale ottocentesco della moderna abbondanza. Poteva - almeno nella sua convinzione - competere con i capitalisti, ma solo con quelli impegnati a inseguire gli stessi obiettivi. Quello che non poteva fare e non si era preparato a fare era uguagliare la prestazione della società capitalista, centrata sul mercato, quando quella società ha abbandonato le sue acciaierie e miniere di carbone per trasferirsi nell'era postmoderna (una volta che era passata, secondo l'appropriato aforisma di Jean Baudrillard, dalla metallurgia alla semiurgia; bloccato nella fase metallurgica, il comunismo sovietico, come se volesse scacciare il demonio, ha speso la sua energia a combattere i pantaloni a zampa, i capelli lunghi, la musica rock e ogni altra manifestazione di iniziativa semiurgica).

Questo è ciò che sembrava avere in mente Gorbacév quando parlava in maniera ossessiva degli «anni perduti di Breznev»: nel periodo cruciale in cui l'Occidente voltava le spalle ai sogni d'acciaio e cemento del passato e optava per una versione più morbida e allegra della felicità umana, l'élite comunista - che invecchiava rapidamente quanto il progetto che un tempo l'aveva mantenuta al potere - continuava a prosciugare fiumi e irrigare campi. Tutto questo era già stato fatto prima dai modernizzatori capitalisti occidentali, in modo ugualmente spietato e talvolta più radicale. Ma il punto era che la gerontocrazia dell'«età della stagnazione» continuò a farlo un po' troppo a lungo, mentre i «valori postmoderni» avevano già screditato queste imprese nel ricco Occidente, ora abbastanza intraprendente e saggio da chiamare la sporcizia sporcizia, e dunque impegnato a esiliare i propri rifiuti in luoghi distanti, dimora di popoli meno fortunati. L'avventura modernizzatrice comunista ha condiviso tutte le incongruenze interne della modernità in generale; alle sue debolezze universali, ha aggiunto assurdità e stenti di propria creazione. Ma neanche lontanamente era equipaggiata per servire le nuove aspettative postmoderne. L'avvento della condizione e della mentalità postmoderne ha strofinato del sale sulle ferite aperte: non solo gli esseri umani soggetti ai disegni modernizzatori hanno scoperto la miseria del loro destino, ma hanno smesso di comprendere le ragioni in nome delle quali avevano inizialmente imboccato il sentiero della miseria.

La dittatura comunista sui bisogni e il monopolio sui mezzi e le procedure per soddisfarli fanno dello stato comunista un ovvio bersaglio di malcontento individuale; non può che collettivizzare le frustrazioni individuali allo stesso modo in cui ha collettivizzato i veicoli di gratificazione. Le stesse frustrazioni e lagnanze personali che in una società di mercato (una società che ha privatizzato con successo le responsabilità e le coscienze) sono diffuse e sparpagliate quanto depoliticizzate, in uno «stato guardiano» di stile comunista si condensano in una protesta politica che distrugge il sistema. Qui, lo stato è l'organo a cui indirizzare le rimozioni, con la stessa naturalezza con cui di fatto gli si rivolgevano le aspettative di una vita migliore. Diversamente che nel mondo postmoderno delle scelte privatizzate, le fonti di un'infelicità indefinita non sono in sé

indefinite e non comparire nell'elenco telefonico; sono annunciate pubblicamente, ben visibili e facili da individuare. Per loro stessa ammissione i regimi comunisti erano maestri nel soffocare il flusso dell'informazione, e hanno spinto ad altezze altrove sconosciute l'arte del segreto di stato; e tuttavia hanno avuto molto meno successo delle società orientate al mercato nel dissipare e nascondere la responsabilità per i mali prodotti in ambito sociale, per le conseguenze irrazionali di decisioni razionali e per la cattiva gestione globale dei processi sociali. Non sono nemmeno riusciti a celare il fatto che nascondevano informazioni, e dunque sono stati accusati sia di crimini politici, sia del tipo di «insabbiamento» che le agenzie di mercato della società del consumo attuano ogni giorno, senza sforzo e senza attrarre l'attenzione (e tanto meno fomentare la protesta pubblica).

L'ingegneria sociale ha un futuro?

L'ingegneria sociale è caduta in disgrazia. In pochi si arrischierebbero ormai a difendere la sua ragione e la sua integrità morale dopo la fine ingloriosa dell'esperimento comunista. I predicatori dei motti «ognuno per sé» e «lo stato aiuta chi si aiuta» hanno l'aria trionfante: non ve l'avevamo detto? Tutti i segni sulla terra dimostrano che quando inizi a curare la società puoi tranquillamente finire con l'ammazzare la gente e non dimettere mai dalla terapia intensiva coloro che rimangono in vita. Anche se ti fermi prima di commettere queste nefandezze, produrrà comunque più dipendenza che libertà, e una volta che avrai raggiunto il tuo obiettivo - dare alle persone le risorse per fare a modo loro - queste scopriranno che fare a modo loro è una mossa che il gioco non permette. È probabile che allora non vedranno ragione (non ora che sono piene di risorse) di essere grati dei tuoi doni.

Queste e altre simili conclusioni possono vantare una massiccia quantità di esperienza storica a loro sostegno, e non è facile frenare l'esultanza degli ideologi nella mischia: sembra di sentire solo le loro voci. I giorni della grande ingegneria sociale sembrano finiti. E così anche i tempi in cui i sogni di una società migliore non potevano essere liquidati in modo sbrigativo come voli della fantasia o dichiarazioni di intento sovversivo, ma dovevano essere trattati seriamente come una sfida alla pratica sociale e, soprattutto, come una critica significativa al presente: l'autorità costituita non poteva vincerla e dunque doveva aderirvi.

Abbandonare l'ingegneria sociale come valido mezzo di pratica politica significa mettere da parte (e allo stesso modo screditare) tutte le visioni di una società differente; è inoltre una sorta di divieto intellettuale di prendere anche solo in considerazione un modello sociale diverso da quello esistente. La critica alle inanity e alle ingiustizie della società presente, per quanto evidenti possano essere, è negata semplicemente ricordando che rifare la società secondo un disegno può solo renderla peggiore di quello che era. I fini alternativi vengono invalidati basandosi sulla provata inefficacia dei

mezzi. La società nella sua forma presente sembrerebbe aver raggiunto il culmine della stabilità: ha distrutto tutte le alternative a se stessa. E così sentiamo parlare di fine della storia, ovvero del trionfo assoluto di un ordine sociale che ha dimostrato in maniera definitiva la sua superiorità sui concorrenti passati (una superiorità che persino i concorrenti hanno dovuto ammettere). Ci è stato detto che da ora in poi non ci sarà più nessun cambiamento qualitativo, ma non faranno che riproporsi all'infinito gli stessi modelli.

Questa è ovviamente una buona notizia per i sedotti che considerano l'ordine esistente ben attrezzato per soddisfare i loro desideri; che possono sperare che questi saranno soddisfatti grazie alle risorse che possiedono o possono ragionevolmente aspettarsi di acquistare; che sono dunque giustificati a vedere la loro come una condizione di libertà e concepirebbero naturalmente qualsiasi modifica alle regole del gioco come un'interferenza indebita e una restrizione nociva. E, allo stesso tempo, è una cattiva notizia per gli oppressi, che osservano come le regole del gioco esistenti lavorino contro il loro benessere, minacciando forse la loro stessa esistenza, e ritengono dunque che la loro condizione sia limitante e necessiti di urgente riparazione. Per loro sarebbe difficile credere che le regole presenti siano imparziali e diano a ciascuno la stessa opportunità. Ancora meno credibile sarà l'affermazione che la condizione presente del mondo non può essere migliorata, poiché questo è il tipo di mondo che probabilmente rimedierà da solo ai suoi mali.

«Se anche siamo d'accordo con Rorty sul fatto che, se noi badiamo alla libertà, verità e bontà baderanno a se stesse, è più difficile essere d'accordo con l'idea che anche la giustizia sociale baderà a se stessa. Abbandonare la causa della giustizia significa rifiutare assistenza a coloro che ne hanno bisogno, o che in ogni caso non possono farcela in sua assenza. Significa condonare la frattura tra i liberamente sedotti e gli oppressi, la miseria della vita senza prospettive, l'agonia del percepire che «io e altri come me» siamo stati tagliati fuori e abbandonati. Significa anche godere del privilegio collettivo del ricco mondo postmoderno, e far sì che la propria allegria rimanga incontaminata dalla miseria del resto del globo, tenuto fuori dal cancello strettamente sorvegliato perché la festa all'interno possa andare avanti».

L'ingegneria sociale si è dimostrata un'ambizione costosa: più era grande, più costava. Ma questo non significa che astenersene sia gratis. L'illusione di guadagno viene da una diversa distribuzione dei costi. E coloro che li sostengono non sono gli stessi che li calcolano. Potremmo persino dire che la proibizione dell'ingegneria sociale sia essa stessa una sorta di ingegneria sociale, visto che sappiamo (e ormai possediamo questa conoscenza) a quali conseguenze possano condurre le tendenze «naturali», se non le controlliamo e non le correggiamo. La scelta dunque non è così semplice come potrebbe suggerire il discredito delle moderne ambizioni progettuali. Una cosa è certa: che la scelta non è quasi mai politicamente e socialmente neutra. Bilanciare i costi e i guadagni rispettivamente dell'azione e della non-azione non è solo un esercizio di specializzazione

imparziale e di asciutta e di appassionata contabilità, ma è una decisione politica tra alternative afflitte dall'assenza di prospettive e da speranze infrante.

L'agenda politica postmoderna

Niente nella storia finisce e basta, nessun progetto si conclude o viene portato a termine. I confini netti tra le epoche sono solo proiezioni della nostra implacabile ansia di separare l'inseparabile e ordinare il flusso. La modernità è ancora tra noi. Vive nella pressione di speranze insoddisfatte e di interessi calcificati in istituzioni che si rigenerano; nell'ardore di imitatori necessariamente tardivi, che desiderano partecipare a una festa alla quale coloro che ora la abbandonano con disgusto un tempo partecipavano con orgoglio; nella forma del mondo che le preoccupazioni moderne hanno abbandonato, perché lo abitassimo noi; nei «problemi» che quelle preoccupazioni hanno generato e definito per noi, come anche nel nostro modo, storicamente addestrato ma ormai istintivo, di pensare ai problemi e reagirvi. A questo forse si riferiscono persone come Habermas quando parlano del «progetto incompiuto della modernità».

E tuttavia - che il progetto mantenga o no la sua forma ricordata - qualcosa è certamente accaduto a noi, alla gente che intraprende e conclude i progetti. Il fatto stesso che noi ora parliamo della modernità come progetto (un disegno con intenzioni, fini e mezzi) testimonia in modo persuasivo il cambiamento che ha avuto luogo in noi. I nostri avi non parlavano di «progetto» quando erano febbrilmente impegnati in quello che ora ci sembra un affare incompiuto.

Michael Philipson ha intitolato un suo libro *In Modernity's Wake*. Una frase felice, che evoca un'immagine potente: la nave è passata; il suo passaggio ha increspato le acque e creato una turbolenza che costringe tutti i marinai intorno a modificare la rotta delle loro barche, mentre chi è caduto in acqua deve nuotare e fare fatica per raggiungere la propria barca. Ma una volta che le acque si saranno calmate, noi, i marinai e i precedenti passeggeri potremo guardare più da vicino la nave che ha causato tutto questo. Quella nave è ancora abbastanza vicina, enorme e chiaramente visibile in tutta la sua pesante mole, ma siamo ormai dietro di lei e non più sul suo ponte. Possiamo dunque vederla in tutta la sua forma impressionante, da prua a poppa, esaminarla, apprezzarla, segnare la direzione che prende. Possiamo decidere se seguire la sua rotta. Possiamo anche giudicare meglio la saggezza della sua navigazione, e persino protestare contro gli ordini del capitano.

Vivere «sulla scia» significa turbolenza, ma anche visioni più ampie e la nuova saggezza che esse offrono. Sulla scia della modernità, i passeggeri si rendono conto dei seri difetti di progettazione della nave che li ha portati dove sono ora. Si riconciliano anche con il fatto che non poteva portarli a una destinazione più gradevole, e sono pronti a rivedere, con occhio fresco e critico, i vecchi principi di navigazione.

Quello che è veramente nuovo nella nostra situazione attuale è, in altre

parole, il punto di vista. Pur essendo ancora vicinissimi all'epoca moderna, e sentendo gli effetti della turbolenza che essa ha causato sul suo cammino, noi possiamo ora (o ancora meglio, siamo preparati e disposti a) lanciare uno sguardo freddo e critico alla modernità nella sua totalità, valutarne il rendimento, esprimere un giudizio sulla solidità e sulla congruenza della sua costruzione. Questo è in ultima analisi ciò che rappresenta l'idea di post-modernità: un'esistenza completamente determinata e definita dal fatto di essere post (cioè di venire dopo) e travolta dalla consapevolezza di essere in questa condizione. La post-modernità non significa necessariamente la fine, il discredito o il rifiuto della modernità. La post-modernità non è né più né meno che lo spirito moderno che lancia un lungo sguardo attento e lucido a se stesso, alla sua condizione e alle sue azioni passate, senza approvare a pieno ciò che vede e sentendo l'urgenza di cambiare. La post-modernità è la modernità che diventa maggiorenne: la modernità che guarda se stessa a distanza più che dall'interno, facendo un inventario completo dei suoi guadagni e delle sue perdite, psicoanalizzandosi, rivelando le intenzioni che prima non aveva mai espresso chiaramente, scoprendo che si annullano e si contraddicono reciprocamente. La post-modernità è la modernità che fa i conti con la propria impossibilità; una modernità che vigila su se stessa, che rinuncia consapevolmente a quello che prima faceva inconsciamente.

In questo processo, la triplice alleanza tra i valori di libertà, uguaglianza e fraternità che hanno dominato il campo di battaglia della politica moderna non è scampata all'esame critico e alla conseguente censura. Non c'è da meravigliarsi; per quanto si siano sforzati, i progettisti della politica si sono trovati costantemente in una situazione di compromesso, lottando invano per conquistare tutti e tre i valori allo stesso tempo. Hanno constatato che la libertà militava contro l'uguaglianza, che l'uguaglianza dava poco credito al sogno di libertà, e che la fraternità era di dubbia efficacia finché gli altri due valori non riuscivano a trovare un *modus coexistendi*. Si sono anche convinti che - data l'energia enorme ma non sfruttata della libertà umana - gli obiettivi di uguaglianza e fraternità vendevano il potenziale umano a un prezzo troppo basso. L'uguaglianza non poteva distanziarsi facilmente dalla prospettiva di uniformità. La fraternità puzzava troppo spesso di unità forzata: sembrava chiedere che i presunti fratelli sacrificassero la loro individualità in nome di un'ipotetica causa comune. Non che i mezzi abbiano avuto più successo dei valori. La conquista della natura ha prodotto più rifiuti che felicità. Una cosa in cui l'espansione industriale ha avuto uno spettacolare successo è stata la moltiplicazione dei rischi: più rischi, più grandi e inauditi. Da un po' di tempo, ormai, la «crescita economica» è stimolata dal bisogno di neutralizzare i rischi che genera: rischi di sovrappopolazione, di denutrizione, di perdere le foreste pluviali indispensabili per il clima e creare giungle urbane socialmente devastanti, di surriscaldare l'atmosfera, contaminare le riserve d'acqua, avvelenare il cibo e l'acqua, diffondere malattie «nuove e potenziate». La conquista della natura assomiglia sempre più al morbo che avrebbe dovuto curare.

E così quei valori hanno cominciato a spostarsi. Prima al limite della

stranezza e della speculatività, diventando facili da disprezzare e da liquidare come «fuori dal comune» o esplicitamente folli. Ma poi il lento movimento si è trasformato in un fuggi-fuggi. Non si può più ignorare che una nuova triplice alleanza di valori stia guadagnando popolarità a spese della vecchia. I nuovi orizzonti che sembrano oggi infiammare l'immaginazione e ispirare l'azione degli uomini sono quelli di libertà, diversità e tolleranza. Sono questi i nuovi valori che guidano la mentalità postmoderna. Ma per quanto riguarda la pratica postmoderna, non sembra affatto meno imperfetta di quella del suo predecessore.

La libertà è monca come prima, sebbene le parti del corpo che le sono state amputate siano diverse da quelle rimosse nel passato. Nella pratica postmoderna, la libertà si riduce alla scelta del consumatore. Per goderne, bisogna prima essere consumatori. Questa condizione preliminare taglia fuori milioni di persone. Come per tutta l'epoca moderna, nel mondo postmoderno la povertà esclude. La libertà nella sua nuova interpretazione di mercato è un privilegio proprio come lo era nelle sue vecchie versioni. Ma ci sono anche nuovi problemi: con la traduzione dei bisogni comunitari in atti di acquisizione individuale, la mutilazione della libertà non può che riguardare tutti, ricchi e poveri, consumatori esemplari o inadeguati: ci sono bisogni che non possono essere soddisfatti da nessun acquisto personale, e dunque la libertà di scelta di chiunque sembra limitata in misura considerevole. Non ci si può comprare privatamente una via di fuga dall'aria inquinata, dallo strato di ozono distrutto o da un crescente livello di radiazione; non ci si può comprare l'accesso a una foresta immune dalle piogge acide, o una costa protetta dalle alghe tossiche che prosperano nutrendosi dei copiosi liquami trattati chimicamente. Nei pochi casi in cui sembra possibile comprarsi una scappatoia - come evitare lo sgangherato trasporto pubblico usando un'auto privata o fuggire dallo squallore della sanità pubblica rifugiandosi in una clinica privata - la scelta non fa che accrescere il problema che inizialmente l'ha resa necessaria, accrescendo la miseria che ha spinto alla fuga. La scelta diventa dunque inefficace nel momento stesso in cui viene fatta, o al massimo poco dopo. Ci sono molti consumatori deboli, inadeguati o esclusi che devono ancora conquistare quella libertà ufficialmente riconosciuta dalla società del consumo; ma ci sono anche aspetti fragili, dimenticati, svantaggiati della vita di ognuno (inclusa quella dei presunti liberi consumatori) che devono essere ancora protetti dallo sforzo comunitario.

La diversità prospera; e con essa prospera il mercato. Più precisamente, è autorizzata a prosperare solo la diversità che giova al mercato. Come in passato lo stato nazionale - privo di senso dell'umorismo, avido di potere e geloso com'era - anche il mercato aborre l'autogestione e l'autonomia, la giungla selvaggia che non è in grado di controllare. Come in passato, bisogna combattere per l'autonomia, se la diversità non significa altro che la varietà di stili di vita commerciabili: un'esile apparenza di mode mutevoli volte a nascondere la condizione di uniforme dipendenza dal mercato. Quello per cui si deve combattere è soprattutto il diritto di difendere la diversità comunitaria in quanto distinta da quella individuale; una diversità

che scaturisce da una forma di vita scelta e mantenuta a livello comunitario. Una simile diversità può lottare per il riconoscimento e per la sua porzione di servizi, ma non può (a meno che non si dimostri proficua) sperare di essere sostenuta, tantomeno garantita, dall'abbondanza di identità commercializzate. Se non si soddisfano gli standard di commerciabilità, il meglio che ci si può aspettare è l'indifferenza del mercato. Nel peggiore dei casi, bisognerà fare i conti con l'ostilità del mercato. Le identità collettive gestite a livello comunitario possono stonare con l'idea di stili di vita scelti individualmente, un'idea a cui il mercato deve aggrapparsi in modo saldo, con la simpatia più sincera e incondizionata.

Se lo slogan di fraternità si traduce nella pratica di un potere pastorale, nell'inadeguata ingerenza in stili di vita alternativi, nell'insistere sull'uniformità, nel definire ogni differenza come un segno di ritardo, come una deviazione e come un «problema» che richiede «soluzioni», la tolleranza si traduce in «vivi e lascia vivere». Dove regna la tolleranza, la differenza non è più eccentrica o provocatoria. La differenza è stata, per così dire, privatizzata. L'ardore di fare proseliti si è smorzato, lo spirito da crociata si è dissolto. Sembra finita l'epoca dell'egemonia culturale: non bisogna combattere per le culture, ma goderne. Nel nostro tipo di società, il potere economico e politico si regge senza egemonia culturale; ha trovato il modo di riprodursi in condizioni di varietà. La nuova tolleranza significa irrilevanza della scelta culturale per la stabilità del potere. E l'irrilevanza sfocia nell'indifferenza. Le forme di vita alternative si limitano a suscitare nello spettatore un interesse simile a quello offerto da un brillante e arguto varietà; possono persino provocare minore risentimento (in particolare se osservate a distanza di sicurezza o attraverso lo scudo protettivo dello schermo televisivo), ma non suscitano neanche alcun sentimento di solidarietà; appartengono al mondo esterno del teatro e dell'intrattenimento, non a quello interno della politica di vita. Stanno le une accanto alle altre, ma non vanno insieme. Come gli stili di vita promossi dal mercato, non tollerano altro valore che quello introdotto dalla libera scelta. Senza dubbio, la loro presenza non impone obblighi, non genera alcuna responsabilità. In quanto praticata dalla post-modernità guidata dal mercato, la tolleranza degenera nell'estraniamento; la crescita della curiosità dello spettatore significa lo smorzarsi dell'interesse umano. Quando forme di vita aliene discendono dal sicuro isolamento degli schermi televisivi o si coagulano nelle comunità vive e auto-assertive della porta accanto invece di confinare. La loro esistenza nei libri di cucina multiculturali, nei ristoranti etnici e nei gingilli alla moda, valicano i confini della loro provincia di significato: la provincia del teatro, dell'intrattenimento, del varietà, l'unica che contiene il precetto di tolleranza, di sospensione dell'estraniamento. Un salto improvviso da una provincia di significato all'altra è sempre scandaloso, e così forme di vita che prima si consideravano pittoresche e divertenti sono ora percepite come una minaccia. Suscitano rabbia e ostilità.

In altre parole, la tolleranza promossa dal mercato non conduce alla solidarietà: frammenta invece di unire. Serve bene la separazione

comunitaria e la riduzione del legame sociale a una vernice superficiale. Sopravvive finché può essere vissuta nel mondo etero del gioco simbolico di rappresentazione, senza debordare nella sfera della coesistenza quotidiana grazie allo stratagemma della segregazione territoriale e funzionale. Cosa più importante, questa tolleranza è pienamente compatibile con la pratica della supremazia sociale. Può essere predicata ed esercitata senza paura perché riafferma, più che metterli in discussione, la superiorità e il privilegio di chi è tollerante: l'altro, essendo diverso, perde il suo diritto a un uguale trattamento; di fatto, l'inferiorità dell'altro è completamente giustificata dalla differenza. La rinuncia all'ardore di convertire si unisce alla revoca della promessa stessa di uguaglianza. Una volta che i legami reciproci si riducono alla tolleranza, la differenza significa distanza perpetua, assenza di cooperazione e gerarchia. La «fusione degli orizzonti» difficilmente va oltre il crescente assortimento di take-away etnici.

Questo per quanto riguarda i valori promossi dalla post-modernità. Per quanto riguarda i mezzi, il saccheggio della natura è stato rimpiazzato dalla preoccupazione di preservare l'equilibrio naturale; l'artificialità indotta dalla ragione, il grido di guerra della modernità, sta rapidamente perdendo ascolti, e come oggetto di culto popolare viene rimpiazzata altrettanto rapidamente dalla saggezza della natura. Meno persone credono oggi nella magica capacità di crescita economica ed espansione tecnologica. Una cosa che però secondo loro la tecnologia genera senza fallo e a un ritmo crescente è un maggiore disagio e un maggiore pericolo: nuovi rischi, meno calcolabili e meno curabili.

Sotto la gestione della politica di potere e amministrata dalle forze di mercato, le nuove preoccupazioni e le nuove sensibilità sono usate però per rafforzare proprio i processi che aborriscono e condannano. Il conflitto tra la natura sociale dei rischi e i mezzi privatizzati per contenerli è la versione postmoderna della vecchia contraddizione del capitalismo (quella tra i mezzi di produzione sociali e la loro proprietà privata) selezionata da Marx come causa principale dell'imminente crollo del sistema. L'esito di questo conflitto è che i rischi non si riducono, tantomeno si estinguono. Vengono solo rimossi dalla vista pubblica e messi al sicuro, almeno per un po', dalla critica. (I rischi tendono a viaggiare per il mondo in direzione opposta a quella della ricchezza; i paesi ricchi hanno la straordinaria capacità di vendere il loro veleno come cibo dei poveri; l'unico cibo in cui i poveri possono sperare). I rischi generati dalla tecnologia che non possono essere rimossi vengono domati con maggiore tecnologia, per l'approvazione pubblica (almeno temporanea). La benzina «verde», gli spray, i detersivi e i candeggi «rispettosi della natura» e «amici dell'ozono» si trasformano in un grande business e danno profitti «nuovi e potenziati». Gli ingegneri ecologisti riducono la quantità di anidride carbonica rilasciata dai motori esistenti in modo tale che più auto possano distribuirsi su più strade. (Oggi in Europa le auto si sono quasi quadruplicate rispetto agli anni novanta; era difficile immaginare un'Europa prospera senza le auto, visto che una persona ogni sette trae il proprio sostentamento dalla produzione di auto. Era ugualmente difficile immaginare le auto moltiplicarsi alla velocità

presente, visto che l'Acropoli è decaduta di più negli ultimi decenni che nei precedenti ventiquattro secoli, mentre le foreste alpine protette dagli esperti stanno per subire la stessa sorte delle foreste pluviali dell'alta Amazzonia distrutte dagli esperti). Come in passato, i problemi vengono formulati come domande di nuovi dispositivi e marchingegni tecnici (naturalmente commerciabili); come in passato, a chi desidera essere libero dal disagio e dai rischi si rammenta che questa libertà «si paga», e il conto astronomico della catastrofe sociale dovrà essere saldato con gli spiccioli delle preoccupazioni della spesa privata. In questo processo, l'origine globale dei problemi si nasconde efficacemente alla vista, e la crociata contro i rischi noti può continuare a produrre sempre più rischi sinistri - ma ignoti - determinando così la sua futura opportunità di successo.

Ma questa è solo una minima parte dell'inganno. Una parte più grande e più sostanziale è il confinamento della nuova sensibilità nella cornice del discorso tecnologico: sia la salvezza che i peccati ammessi con riluttanza sono rinchiusi ermeticamente nel discorso depolitizzato («politicamente neutro») della tecnologia e della specializzazione, rafforzando così la struttura sociale che rende i peccati inevitabili e la salvezza irraggiungibile. Quel che resta fuori dai confini del discorso razionale è proprio la questione che ha l'opportunità di renderlo tale-e forse anche efficace nella pratica: la questione politica del controllo democratico sulla tecnologia e sulla specializzazione, sui loro obiettivi e i loro limiti auspicabili, la questione della politica come autogestione e come insieme di scelte collettive.

Qualsiasi valore o mezzo di quelli sostenuti dalla post-modernità prendiamo in considerazione, puntano tutti il dito (per quanto tacitamente o per eliminazione) sulla politica, la democrazia e la cittadinanza a pieno titolo come unici veicoli per la loro realizzazione. Con la politica quei valori e quei mezzi sembrano un'opportunità per creare una società migliore; senza la politica, completamente abbandonati in balia del mercato, sembrano più degli slogan ingannevoli nel migliore dei casi, fonti di nuovi pericoli ancora inesplorati nel peggiore. La post-modernità non è la fine della politica, come non è la fine della storia. Al contrario, tutto ciò che attrae nella promessa postmoderna chiede più politica, più impegno politico, più peso politico dell'individuo e più azione comunitaria (per quanto questo appello sia soffocato nel fragore del trambusto consumista, e per quanto diventi impercettibile in un mondo fatto di centri commerciali e parchi dei divertimenti, dove tutto ciò che conta è uno spettacolo piacevole, e quindi niente ha davvero molta importanza).

Finora la condizione postmoderna ha prodotto una massiccia ritirata della potenziale cittadinanza dalla forma tradizionale (o quanto meno tradizionalmente lodata, se non sempre praticata) di politica. I sedotti - coloro che ne traggono beneficio o credono di trarne beneficio - chiedono più moneta nelle loro tasche e non hanno voglia di ascoltare chi ricorda loro dei conti sociali pendenti. I repressi accettano il verdetto della maggioranza che li stigmatizza come consumatori imperfetti, e credono come chiunque altro che i conti sociali si saldino meglio con gli spiccioli provenienti dalle tasche private. Le loro sofferenze non hanno senso, non si

accumulano; il rimedio, come il disturbo, sembra totalmente privatizzato. La malattia è la scarsità degli acquisti; la cura sono gli acquisti illimitati. L'esito combinato è una massiccia indifferenza politica. La sua pressione appiattisce il processo politico nella competizione televisiva tra personalità dello spettacolo, con i risultati delle elezioni che replicano gli indici di popolarità. Tutto questo preannuncia la fine della politica?

Ci sono segnali del fatto che l'epoca postmoderna potrebbe generare forme politiche proprie. A suggerire questa possibilità è il modo in cui sono crollati negli ultimi decenni tanti regimi assoluti vecchio stile, in parti del mondo distanti e apparentemente scollegate tra loro come il Cile e la Cecoslovacchia. Senza nessuna precedente articolazione teorica, le ribellioni che hanno condotto al crollo sembravano manifestare in pratica una nuova visione della politica e del potere: una visione in cui l'immagine moderna tradizionale di solida e dura «materialità» del potere politico era assente in modo sconcertante ma vistoso.

Ci si permetta di menzionare solo alcune caratteristiche comuni di queste ribellioni. Primo: non si è trattato di «rivoluzioni progettate», pianificate e preparate da un nucleo organizzato di cospiratori con una rete clandestina di leadership alternativa e un programma per le politiche future. I leader, se ne è emerso qualcuno nel corso degli eventi, hanno seguito più che anticipato il movimento popolare. Secondo: gli eventi si sono dipanati senza un progetto, seguendo solo la logica della successione episodica e prendendo di sorpresa sia i contestatori che i bersagli dell'ira popolare. Come la battaglia ha dato vita alle sue truppe, così le possibilità che si aprivano gradualmente hanno generato le proprie strategie. Terzo: pochi edifici (forse nessuno) sono stati presi di mira, assediati o espugnati prima che gli occupanti li abbandonassero o che la loro occupazione perdesse significato politico; era come se gli attori non percepissero il potere «come una cosa», che risiede in un luogo specifico dove si può riporre e da cui si può prendere; come se, al contrario, intuissero il governo, l'autorità, il dominio come un processo di scambio comunicativo in corso, una serie di azioni piuttosto che un insieme di possedimenti; qualcosa che si può interrompere, smantellare, per poi ritornarvi e riassemblarlo, piuttosto che espropriarlo e ridistribuirlo. Quarto: il colpo decisivo e la causa ultima del crollo non sono stati la forza schiacciante dei ribelli né la sconfitta militare dei governanti, ma l'ironia intransigente dei contestatori, riluttanti a farsi convincere ad abbandonare il loro atteggiamento carnevalesco di spensierata e turbolenta irriverenza verso i potenti arroganti. I colpi sparati singolarmente hanno incontrato la protesta universale non solo per la sofferenza causata alle vittime individuali, ma perché erano del tutto fuori luogo, per la loro assoluta mancanza di sintonia con il carattere dell'evento; come echi di un'altra epoca, stridevano profondamente con l'atmosfera di un festival popolare, che celebrava la libertà riscoperta delle strade.

Quello che gli eventi descritti possono aver dimostrato è che, sebbene lo stato non abbia bisogno del consenso popolare per il suo funzionamento quotidiano, non può sopravvivere a un esplicito rifiuto di questo consenso: i mezzi di coercizione non possono sostituire il consenso; è la disponibilità

del consenso che in principio rende efficaci questi mezzi. Questa potrebbe essere una rivelazione in grado di illuminare l'era della nuova politica postmoderna: armata di questa nuova conoscenza, la politica può trasformarsi in un gioco completamente nuovo, con conseguenze per ora estremamente difficili da prevedere. Ma questa è solo una delle interpretazioni possibili. La compiacente rapidità con cui gli edifici apparentemente incrollabili del potere oppressivo si sono sgretolati al primo segno di un rifiuto del popolo a sottomettersi potrebbe essere stata un fenomeno locale: una testimonianza del carattere obsoleto dello stato moderno, per troppo tempo mantenuto in vita artificialmente da regimi comunisti ugualmente vecchi e logori; e ora questo aspetto è messo improvvisamente in rilievo dalle pratiche delle società postmoderne.

È possibile che quello a cui abbiamo assistito fosse il crollo di uno stato patrono, una formazione sociale, politica ed economica singolarmente inadeguata per un'epoca dominata dai valori postmoderni di novità, di rapido mutamento (preferibilmente inconsequente ed episodico), di godimento individuale e scelta di consumo. In cambio della promessa di rifornimento e sicurezza personale, lo stato patrono chiede di rinunciare al diritto di scegliere e di autodeterminarsi. Lo stato patrono si sforza di essere una fonte monopolistica di soddisfazione dei bisogni, di status sociale e di autostima; trasforma i suoi sottoposti in clienti e chiede loro di essere grati di ciò che hanno ricevuto oggi e riceveranno domani. Ma, per la stessa ragione per cui si sente autorizzato a pretendere gratitudine, il patrono non può scrollarsi di dosso la responsabilità per la sventura dei suoi clienti. La frustrazione si trasforma immediatamente in malcontento che «naturalmente» colpisce il patrono, e la sua politica, come la causa ovvia della sofferenza. Nelle condizioni postmoderne, quando l'esperienza eccitante di bisogni sempre nuovi, più che la soddisfazione di quelli esistenti, diventa la principale misura di una vita felice (e dunque la produzione di nuovi incentivi si rivela come il veicolo primario di integrazione sociale e di coesistenza pacifica), lo stato patrono, adattato al compito di definire e circoscrivere i bisogni dei suoi sottoposti, non può reggere la concorrenza dei sistemi gestiti dal mercato di consumo. E poiché rimane l'unico bersaglio in vista per il malcontento che ne risulta, è probabile che il dissenso accumulato presto supererà la sua capacità di acquistare consenso e risolvere conflitti. Non c'è da meravigliarsi se gli amministratori dello stato patrono hanno apparentemente perso, oltre alla loro capacità di governare, la loro determinazione a perpetuare un sistema attrezzato per la dittatura sui bisogni, nonché la responsabilità dello stato per la loro soddisfazione.

Scrivendo dal profondo dell'esperienza di un artista dissidente, l'autore ungherese Miklós Haraszti osserva che in una società in cui il vincolo fondamentale (forse l'unico?) che incatena la libertà artistica veniva dal mercato, «l'artista poteva esprimere odio, anche verso questo vincolo, finché la sua opera era commerciabile [...] [ma] la pianificazione, a differenza del mercato, non è una placida vacca sacra. Non può tollerare il disprezzo» [26]. L'ambizione divorante del moderno stato pianificatore, progetta e

giardiniere (di cui lo stato comunista era un fedele discepolo, sebbene con la sua stessa diligenza abbia inavvertitamente smascherato l'inerzia dell'insegnamento) si è rivelata alla fine il suo principale svantaggio e la sua calamità fatale. Non ha fatto che coinvolgerlo in crisi potenzialmente invalidanti.

Il successore dello stato moderno punta sull'espedito di privatizzare e sparpagliare il dissenso, piuttosto che collettivizzarlo e stimolarlo ad accumularsi. Avendo abbandonato le ambizioni progettuali, può operare ricorrendo a una minore coercizione e a una mobilitazione ideologica quasi nulla. Sembra contare sul fatto che il malcontento popolare rimanga sparso e dunque non si curi di lui. Potrebbe addirittura contare sul fatto che questo dissenso, finché rimane sparso, badi alla riproduzione del sistema. Una volta dichiarata nemico mortale di ogni ordine sociale e politico, l'ambivalenza non è più un «nemico alle porte». Al contrario: come ogni altra cosa, è stata trasformata in uno dei sostegni di scena nella commedia chiamata post-modernità.

Note

Introduzione. La ricerca dell'ordine

- [01]. Scegliere una datazione sembra inevitabile, se non altro per evitare una discussione intrinsecamente sterile che ci distoglierebbe dalle questioni essenziali (le datazioni correnti variano dalle ipotesi degli storici francesi - che hanno collaborato alla stesura del volume *Culture et idéologie de l'état moderne*, pubblicato nel 1985 dall'Ecole Française di Roma - secondo cui lo stato moderno nasce alla fine del XIII secolo e naufraga verso la fine del XVII, fino alla proposta di alcuni critici letterari di confinare il termine «modernità» a trend culturali che cominciano nel XX secolo e si esauriscono alla sua metà). Questa divergenza di definizioni diventa particolarmente difficile da appianare a causa della storica coesistenza di quelle che Matei Calinescu ha definito «due modernità distinte, anzi in aperto conflitto», più acutamente di ogni altro autore, Calinescu ritrae la frattura «insanabile» tra la «modernità come fase storica della civiltà occidentale - un prodotto del progresso scientifico e tecnologico, della rivoluzione industriale, dei mutamenti economici e sociali apportati dal capitalismo - e la modernità in quanto concetto estetico». Quest'ultima (che andrebbe piuttosto definita modernismo per evitare la fin troppo frequente confusione) si è battuta contro tutto ciò che la prima rappresentava: «a definire la modernità culturale è il franco rifiuto della modernità borghese, la sua divorante passione negativa» (*L'idea di modernità*, trad. it., Utet, Torino 2007, pp. 35, 36). Una descrizione in evidente contrasto con il ritratto precedente, per lo più celebrativo ed entusiastico, dell'atteggiamento e delle conquiste della modernità; si veda per esempio Baudelaire: «Tutto quanto è bello e nobile è il risultato della ragione e del calcolo. Il delitto, di cui la bestia umana ha appreso il gusto nel ventre della madre, è originariamente naturale. La virtù, al contrario, è artificiale e soprannaturale» (*Il pittore della vita moderna*, trad. it., Abscondita, Milano 2004, p. 57). Desidero chiarire fin dal principio che definisco modernità» un periodo storico che ebbe inizio nel XVII secolo in Europa occidentale con una serie di profonde trasformazioni socio-strutturali e intellettuali e raggiunse la sua maturità: 1) come progetto culturale, con lo sviluppo dell'Illuminismo; 2) come forma di vita sociale compiuta, con lo sviluppo della società industriale (capitalista, e poi anche comunista). Pertanto la modernità, nella mia accezione del termine, non è affatto lo stesso del modernismo. Quest'ultimo è una corrente intellettuale (filosofica, letteraria e artistica) che - sebbene se ne possano individuare i primi sintomi in molti singoli eventi intellettuali

dell'epoca precedente - raggiunse l'acme all'inizio del XX secolo, e che si può considerare a posteriori (in analogia con l'Illuminismo) come un «progetto» di post-modernità, ovvero uno stadio preliminare della condizione postmoderna. Nel modernismo, la modernità rivolge lo sguardo su se stessa e tenta di raggiungere quella lucidità e quell'autocoscienza che ne riveleranno alla fine l'impossibilità, aprendo così la strada alla revisione postmoderna.

[02]. Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State. An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 4, 6, 7, 28, 29, 32.

[03]. Un esempio: «L'individuo non aveva esperienza di isolamento né di alienazione» (ibid., p. 21). Questa è, in effetti, la nostra (moderna) costruzione dell'individuo premoderno. Sarebbe forse più prudente dire che l'individuo del mondo premoderno non aveva esperienza del non avere esperienza di isolamento o alienazione. Non aveva esperienza del senso di appartenenza, dell'essere membro di qualcosa, del sentirsi a casa e dell'essere unito ad altri individui. L'appartenenza implica la coscienza di essere insieme, ovvero «essere parte di»; pertanto essa contiene in sé, inevitabilmente, la coscienza della propria incertezza, della possibilità di isolamento, del bisogno di allontanare o vincere l'alienazione. Percepire se stessi come «non isolati» o «non alienati» è moderno quanto l'esperienza dell'isolamento e dell'alienazione.

[04]. Nella sua acuta analisi del ruolo ricoperto dal concetto di tolleranza nella teoria liberale, Susan Mendus commenta: «La tolleranza implica che la cosa tollerata sia moralmente repressibile. L'altro sottinteso è che sia alterabile. Dire che si tollera qualcun altro significa che va a suo discredito il fatto che questi non modifichi il tratto di sé che è oggetto di tolleranza» (*Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, London 1989, pp. 149-50). La tolleranza non include l'accettazione del valore dell'altro; al contrario, è un altro modo, forse più sottile e astuto, di riaffermare la sua inferiorità e di comunicare in anticipo la propria intenzione di porre fine all'alterità dell'Altro, invitandolo oltretutto a collaborare perché si compia l'inevitabile. La famigerata umanità delle politiche di tolleranza non fa altro che consentire il rinvio della resa dei conti finale - a condizione, in ogni caso, che proprio quest'atto di consenso rafforzi ulteriormente l'ordine esistente, ovvero la sua superiorità. Paul Ricoeur suggerisce: «Storicamente, la tentazione di unificare la verità con la violenza può venire ed è venuta da due poli: il polo clericale e il polo politico» (*Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 166 [trad. it. *Storia e verità*, Marco, Lungro 1994]). Ma il polo «clericale» altro non era che quello intellettuale messo al servizio della politica, ovvero il polo intellettuale con ambizioni politiche. Detto questo, il suggerimento di Ricoeur diventa tautologico: l'unione tra verità e violenza altro non è che il senso del «polo politico». La pratica della scienza non si differenzia, nella sua più intima struttura, da quella della politica dello stato: entrambe mirano a monopolizzare un territorio sottomesso, ed entrambe raggiungono i loro scopi tramite il dispositivo dell'inclusione/esclusione (della scienza Ricoeur scrive che è «costituita dalla decisione di sospendere ogni considerazione affettiva, utilitaristica, politica, estetica e religiosa, e di ritenere vero solo ciò che risponde ai criteri del metodo scientifico»: [ibid., p. 169]).

[05]. Cfr. Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1994, p. 224.

- [06]. Edmond Jabes, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, trad. it., SE, Milano 1991, p. 31.
- [07]. Walter Benjamin, *Illuminations*, trad. ingl., Fontana, New York 1979, p. 260.
- [08]. Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano 2002, p. 200.
- [09]. John P. Briggs e F. David Peat, *Looking Glass Universe. The Emerging Science of Wholeness*, Simon and Schuster, New York 1984, p. 147.
- [10]. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it., Einaudi, Torino 1997, pp. 23, 12.

Capitolo primo. Lo scandalo dell'ambivalenza.

- [01]. Cfr. Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, trad. it., il Mulino, Bologna 1992. L'incapacità di fare i conti con l'evidenza delle moderne tendenze genocide è ancora più impressionante nel caso dei genocidi perpetrati da stati che, diversamente dalla Germania nazista, non furono sconfitti in una guerra e dunque non furono mai soggetti alla determinazione del vincitore di dimostrare la natura criminale del nemico. Quasi tre anni dopo la scoperta di fosse comuni nel territorio della città bielorusa di Kuropaty, e dopo che furono rese pubbliche le tracce delle esecuzioni sommarie di intere popolazioni destinate all'annientamento, Vasilij Bykov, un illustre romanziere bielorusso, si sentì in dovere di porre nuovamente delle domande a cui si sarebbe dovuto rispondere molto tempo prima: «Dopo che sono state rese pubbliche le raccapriccianti scoperte fatte nelle lande incolte intorno a Minsk, sono usciti sui giornali dozzine di servizi riguardanti simili fosse comuni venute alla luce in tutti i centri regionali della repubblica e in molte città minori. Chi è sepolto in queste fosse, chi erano le persone uccise in tutti quegli anni, e soprattutto, chi erano gli assassini? Non abbiamo ancora risposto a queste domande, e si ha l'impressione che ci siano delle potenti forze che non hanno alcun interesse a che queste risposte siano mai date». Alcuni anni fa, il Presidio del Soviet supremo bielorusso rifiutò di accreditare un corrispondente di «Literatura i Mastactva», giornale che per primo pubblicò la storia di Kuropaty (cfr. Vasilij Bykov, *Zazda peremen* [Sete di cambiamento], in «Pravda», 24 novembre 1989, p. 4.)
- [02]. Ernst Gellner, *The New Idealism*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (a cura di), *Problems in the Philosophy of Science*, Van Nostrand, Amsterdam 1968, p. 405 [trad. it. Critica e crescita della conoscenza, Feltrinelli, Milano 1984].
- [03]. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 1177. [Le citazioni di Kant sono tratte da questa edizione e segnalate tra parentesi nel testo].
- [04]. Platone, *Repubblica*, VII, 4-6, trad. it. in Id., *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. 6, pp. 244, 243, 242.
- [05]. Renato Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. it. in Id., *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. 1, p. 22. Nel suo studio *The Mind of God and the Works of Man* (Clarendon Press, Oxford 1987), Edward Craig osserva che la prima età moderna era «un'epoca

che deificava la ragione», e questo equivaleva alla convinzione dei filosofi che «l'uomo è come Dio». Galileo suggerì che, sebbene la conoscenza umana fosse trascurabile in quanto a estensione (almeno fino a quel momento), per intensità essa era paragonabile a quella di Dio. Craig sottolinea il fondamentale legame tra la convinzione che l'uomo sia in grado di raggiungere una certezza oggettiva, e che si possa ottenere una totale libertà dai determinanti esterni: il sogno di dominio cognitivo e quello di dominio pratico andavano di pari passo, non potevano essere separati e si legittimavano l'un l'altro (pp. 13-37).

[06]. Baruch Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, trad. it. in Id., Opere, Mondadori, Milano 2007, p. 69.

[07]. Cartesio, Meditazioni metafisiche, trad. it. in Id., Opere cit., vol. 2, p. 30.

[08]. Id., *Regole per la guida dell'intelligenza* cit., pp. 24, 19.

[09]. «La filosofia può essere fondazionale nei confronti della cultura restante perché la cultura è la raccolta delle pretese di conoscenza, mentre la filosofia sottopone a giudizio tali pretese [...] Dobbiamo al XVIII secolo, e in particolare a Kant, la nozione della filosofia come tribunale della ragione pura, che conferma o respinge le pretese della cultura restante, ma questa nozione kantiana presupponeva l'assenso generale alle nozioni lockeane dei processi mentali e a quelle cartesiane della sostanza mentale» (Richard Rorty, *La filosofia è lo specchio della natura*, trad. it., Bompiani, Milano 1986, pp. 7-8). Commentando l'affermazione di Kant, secondo cui le apparenze «devono esse stesse avere fondamenti che non sono apparenze», Hannah Arendt osserva che «le "fatiche concettuali" dei filosofi per trovare qualcosa al di là delle apparenze hanno sempre messo capo a invettive piuttosto violente contro le "mere apparenze"» (*La vita della mente*, trad. it., il Mulino, Bologna 1987, pp. 104-05). I filosofi hanno cercato di dimostrare la «supremazia teoretica dell'Essere e della verità sulla mera apparenza, cioè la supremazia del fondo che non appare sulla superficie che appare» (ibid.). Possiamo aggiungere che il «fondo» postulato era per definizione fuori dalla portata delle ordinarie, profane impressioni sensibili del senso comune, e dunque la sua supremazia rifletteva simbolicamente e legittimava la supremazia della sfera mentale su quella fisica, e di coloro che esercitavano un'«attività teoretica» su coloro che si dedicavano meramente a umili operazioni pratiche. La ricerca di fondamenti e il disprezzo delle apparenze erano parte integrante dell'attacco alle pretese di verità autonome, ovvero non filosofiche. Per citare nuovamente Arendt, «è un dato di fatto che praticamente non esiste esempio attestato di dichiarazione di guerra, autonoma e spontanea, della massa contro i filosofi. Se si deve parlare di pochi e di molti, si è verificato piuttosto il contrario» (ibid., p. 164).

[10]. Richard Walther Darre, *Marriage Laws and the Principles of Breeding*, in Barbara Miller Lane e Leila J. Rupp (a cura di), *Nazi Ideology before 1933*, Manchester University Press, Manchester 1978, p. 115. In *L'homme régénéré* (Gallimard, Paris 1989) Mona Ozouf suggerisce che la Rivoluzione francese, che in sé e per sé rappresenta il punto culminante nella storia dell'Illuminismo, concentrò le sue intenzioni sulla «formazione» di un *nouveau peuple*, postulando così la creazione di una «nuova specie di uomini» come una missione (p. 119). La società «rigenerata» a cui si aspirava, composta da questa «nuova umanità», doveva essere, tra le altre cose, «purgata dei suoi membri pericolosi» (p. 143). In questo modo, secondo Ozouf, la Rivoluzione francese fu in un certo senso una «premonizione» dei tempi a venire; essa

il anticipo il corso dei successivi esperimenti di «costruzione della società» e lasciò provocatoriamente incompiuto il «progetto di visibilità assoluta in cui non è tollerabile l'indeterminazione», inaugurando il cammino che conduce «dai Lumi al gulag» (p. 120).

- [11]. Cit. in Max Weinreich, *Hitler's Professors*, Yiddish Scientific Institute, New York 1946, pp. 30-34 [trad. it. *I professori di Hitler*, Il Saggiatore, Milano 2003].
- [12]. Cit. in Benno Müller-Hill, *Scienza di morte. L'eliminazione degli ebrei, degli zingani e dei malati di mente: 1933-1945*, trad. it., ets, Pisa 1989, pp. 25-26.
- [13]. Detlev J. K. Peukert, *Storia sociale del Terzo Reich*, trad. it., Sansoni, Firenze 1989, pp. 232, 231, 215, 258. Dietro a ogni caso di moderno genocidio si può rintracciare il sogno moderno di un ordine sociale uniforme e armonico, come anche la convinzione, ugualmente moderna, che l'imposizione di un simile ordine su una realtà restia ad accoglierlo costituisca un progresso, una promozione degli interessi comuni e, per la stessa ragione, sia legittima quali che siano i «costi di transizione». I fondatori del moderno stato turco sterminarono in massa la popolazione armena, «che turbava la loro armonia», perché «cercavano di trasformare la composizione eterogenea della società in un'unità omogenea. Il genocidio divenne qui un mezzo per portare a termine un radicale mutamento strutturale nel sistema». La visione di un progresso amministrato dallo stato soffocava tutti i rimorsi che la brutalità dello sterminio di massa avrebbe potuto suscitare. L'artefice del genocidio armeno, il ministro degli Interni Talaat, spiegò: «Sono convinto che finché una nazione fa i propri interessi al meglio e con successo, il mondo la ammira e la reputa moralmente irreprensibile» (Vahakn N. Dadrian, *The Structural-Functional Components of Genocide. A Victimological Approach to the Armenian Case*, in Israel Drapkin ed Emilio Viano [a cura di], *Victimology*, Lexington Books, Lexington [Mass.] 1974, pp. 133, 131). Come è stato ampiamente dimostrato dal corso degli avvenimenti più recenti, Talaat, bisogna ammetterlo, aveva fatto centro.
- [14]. Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism*, Macdonald, London 1971, pp. XIV-XV, XXVI, 91, 98. Nel suo illuminante studio delle ossessioni «scientifiche e naturalistiche» del movimento nazista, Robert A. Pois documenta la «fede assoluta» di Hitler «nella supremazia della scienza su qualsiasi forma di fede religiosa [...] In effetti, le apparenti inclinazioni di Hitler verso una sorta di biologismo hanno spinto alcuni studiosi del nazionalsocialismo a suggerire che Hitler non avesse un'ideologia, ma piuttosto fosse fedele a un rozzo insieme di credenze naturalistiche» (*National Socialism and the Religion of Nature*, Croom Helm, London 1986, p. 39). Il linguaggio di Hitler era colmo di riferimenti alle «leggi di natura», e il suo elogio della scienza come guida di un corretto agire era sconfinato e senza riserve. Egli insisteva che la «dottrina» del nazionalsocialismo non fosse «altro che un omaggio alla ragione», e che «la scienza è destinata a trionfare» (Adolf Hitler, *Secret Conversations 1941-1944*, trad. ingl., Farrar, Straus and Young, New York 1953, pp. 33, 51 [trad. it. *Conversazioni segrete*, a cura di Martin Bormann, Richter, Napoli 1954]).
- [15]. Cfr. Robert Proctor, *Racial Hygiene. Medicine under Nazis*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988, p. 181 [trad. it. *La guerra di Hitler al cancro*, Cortina, Milano 2000].

- [16]. Sul ruolo di primo piano di Fischer nell'eugenetica e nell'igiene razziale nazista, cfr. Müller-Hill, *Scienza di morte* cit., passim. Il centro sperimentale di Cold Spring Harbor, diretto da Davenport a partire dal 1904, fu fondato dalla Carnegie Institution di Washington, con il compito di identificare individui portatori di «plasma germinale difettoso» (cfr. Stephan L. Chorover, *From Genesis to Genocide. The Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control*, MIT Press, Cambridge [Mass.] 1979, p. 41). In effetti, sia le pratiche eugenetiche sia le altre pratiche volte alla regolazione demografica raccomandate dagli scienziati americani e messe in atto dai politici americani furono sotto molti aspetti fonte di ispirazione per i pianificatori tedeschi del genocidio. In Germania «gli igienisti della razza presero esempio dalle leggi americane sull'immigrazione, sulla sterilizzazione e sull'incrocio razziale per formulare la loro politica in queste aree» (Proctor, *Racial Hygiene* cit., p. 286).
- [17]. Cfr. Geoffrey R. Searle, *Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914*, Noordhoff, Leiden 1976, pp. 8, 13, 29, 75.
- [18]. George Orwell, *Wells, Hitler, and the World State*, in Id., *Collected Essays, Seeker and Warburg*, London 1961, p. 164.
- [19]. H. G. Wells, *Socialism and the New World Order*, in Id., *Journalism and Prophecy, 1893-1946*, Bodley Head, London 1984, pp. 278-79.
- [20]. Bryan Cheyette, *H. G. Wells and the Jews. Antisemitism, Socialism, and English Culture*, in «Patterns of Prejudice», 22/3 (1988), p. 23.
- [21]. Christopher Ricks, *T. S. Eliot and Prejudice*, Faber and Faber, London 1988, p. 41.
- [22]. Cit. in William J. Ghent, *Our Benevolent Feudalism*, Macmillan, New York 1902, p. 29 [trad. it. *Il nostro benevolo feudalesimo*, Guarraldi, Firenze 1977].
- [23]. Cfr. Chorover, *From Genesis to Genocide* cit., p. 42.
- [24]. Jean-Marie Benoist, *Au nom des Lumières...*, in «Le Monde», 6 gennaio 1989. Guardando indietro alla logica del «nuovo ordine» che si preparava durante il regime giacobino, Bronislaw Baczko scrive che «per essere pura e virtuosa, fedele alle proprie rappresentazioni, la Repubblica doveva necessariamente depurarsi, sbarazzarsi degli "impuri", dei traditori, degli intriganti, dei carrieristi, dei vili approfittatori, degli elementi indegni, ovvero dei suoi peggiori nemici nascosti e dissimulati. La Rivoluzione progrediva dunque necessariamente attraverso l'esclusione» (*Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Revolution*, Gallimard, Paris 1989, p. 52).
- [25]. Helen Fein, *Accounting for Genocide*, Free Press, New York 1979, p. 8.
- [26]. Theodore Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, University of Toronto Press, Toronto 1982, pp. 283-84.
- [27]. William Ryan, *Blaming the Victim*, Orbach and Chambers, London 1971, p. 22.
- [28]. Chorover, *From Genesis to Genocide* cit., pp. 109, 80-81, 9-10. La frase «liberazione e distruzione delle vite prive di valore» era già in uso nel 1920 ed era impiegata nel titolo del libro scritto dallo psicologo Alfred Hoche e dal giurista Karl Binding. Istituti accademici completamente dediti allo studio biologico delle razze esistevano almeno dall'inizio del secolo; godevano di

grande stima tra gli studiosi e attraevano i più eminenti scienziati e ricercatori.

[29]. Proctor, *Racial Hygiene* cit., pp. 38, 58.

[30]. Cfr. Christopher Simpson, *Blowback. America's Recruitment of Nazis and Its Effects on the Cold War*, Weidenfeld and Nicholson, London 1988, p. 34.

[31]. Proctor, *Racial Hygiene* cit., pp. 220-21.

[32]. Ibid., p. 296.

[33]. Amitai Etzioni, *Genette Fix. The Next Technological Revolution*, Harper and Row, New York 1973, pp. 102, 20, 30. Negli ultimi decenni sembrano essersi rafforzati degli atteggiamenti che rendono molto plausibili le premonizioni di Etzioni. Si sente parlare di tentativi, un tempo impensabili, di riabilitare gli esperimenti nazisti sui detenuti dei lager, considerandoli come «materiale scientificamente valido». Ma si trovano anche scienziati contemporanei che hanno sempre più difficoltà a capire perché dovrebbero astenersi dal progettare la vita umana - con o senza il consenso degli interessati - se solo sapessero che i risultati previsti per il loro intervento saranno migliori dello status quo, e se gli strumenti, le competenze e i fondi necessari fossero disponibili. E così, per esempio, Norman Stone scrive su «The Guardian» (14 dicembre 1989), in una recensione di *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945* (Cambridge University Press) di Paul Windling: «Nel suo orribile modo, Hitler puntava il dito su un problema che è costante e, nel ceto basso di oggi, molto serio. Come impedire alle ragazze madri di generare gli hooligan di domani?» Una frase buttata lì, «incidentalmente», spinge da parte la triste conoscenza che la storia impose agli scienziati recalcitranti. In poche parole (ancora più ripugnanti perché appaiono banalmente ovvie) Stone enuncia in altra forma tutta la filosofia che ispirò le pratiche politiche naziste: lui sa che il «ceto basso» (chi altri sennò?) è un «problema» (un problema di chi?); sa che gli hooligan sono figli di ragazze madri (appartenenti al ceto basso, ovvio); e sa che alle future ragazze madri del ceto basso bisogna impedire di fornicare. In che modo? In questo senso, possiamo supporre, «Hitler puntava il dito su un problema che è costante»... Nella sua recensione del lavoro di Proctor, Geoffrey Cantor scrive dei «pericoli connessi al perseguire, da parte degli scienziati, i limitati obiettivi definiti dalla scienza. Il potere senza responsabilità può facilmente essere indirizzato verso gli scopi più disumani. ciò che palesemente mancava tra i dottori e gli scienziati tedeschi era una discussione aperta e critica del significato sociale, politico ed etico della loro ricerca. Ancora oggi una simile discussione è fin troppo rara» (*Biology and Destiny*, in «Jewish Quarterly», inverno 1989). Dato il legame inestricabile tra «deeticizzazione» e strumentalità della scienza, così ben documentato da Cantor, stupisce quell'«ancora oggi» nell'ultima frase. Tutto questo si trova riassunto in modo appropriato nel verdetto di Hans Jonas: «Mai tanto potere è stato accompagnato da una così scarsa capacità di indicarne l'uso migliore. Eppure, c'è una sorta di impulso irresistibile, una volta conquistato un tale potere, a usarlo comunque» (*Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, trad. it., il Mulino, Bologna 1991, p. 266).

[34]. Müller-Hill, *Scienza di morte* cit., pp. 19, 21, 28, 32.

[35]. Paul Fussell, *Thanks God for the Bomb*, pubblicato la prima volta in «New Republic», poi ristampato in «The Guardian», 21-22 gennaio 1989.

- [36]. Richard L. Rubenstein e John K. Roth, *Approaches to Auschwitz. The Holocaust and Its Legacy*, SCM Press, New York 1987, pp. 333-34.
- [37]. Sander L. Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Cornell University Press, Ithaca 1985, p. 130.
- [38]. Cit. in Norman Cohn, *Warrant for Genocide, Eyre and Spottiswoode*, London 1967, pp. 87, 205 [trad. it. *Licenza per un genocidio. I Protocolli degli anziani di Sion: storia di un falso*, Einaudi, Torino 1969].
- [39]. Per le interviste ai discendenti ed ex aiutanti dei genetisti tedeschi, cfr. Müller-Hill, *Scienza di morte* cit., pp. 141-201; la frase di Irmgard Haase e alle pp. 188-89; Edith Zerbin-Rudin e citata a p. 154.
- [40]. Ibid., p. 102. Hans Jonas scrisse della corsa degli scienziati contemporanei all'ingegneria genetica: «Tale "immagine" potenzialmente infinita, trascendente, si ridurrebbe a una serie di tabelle contenenti le proprietà desiderate, scelte in base a criteri ideologici [...] trasformate in progetti da genetisti che si avvalgono dell'aiuto dei calcolatori, autorizzati dal potere politico - infine inserite nella futura evoluzione della specie, dove risulteranno fatiche, grazie alla tecnologia biologica» (*Dalla fede antica* cit., p. 272).
- [41]. Müller-Hill, *Scienza di morte* cit., pp. 115-16.
- [42]. Stanley Milgram, *Obbedienza all'autorità. Uno sguardo sperimentale*, trad. it., Einaudi, Torino 2003, pp. 156, 101.
- [43]. Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Einaudi, Torino 1990, p. 278.

Capitolo secondo. La costruzione sociale dell'ambivalenza

- [01]. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. ingl., Johns Hopkins University Press, Baltimore 1974, p. 143 [trad. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969].
- [02]. Id., *Dissemination*, trad. ingl., Athlone Press, London 1981, pp. 71, 99 [trad. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989].
- [03]. Id., *Positions*, trad. ingl., University of Chicago Press, Chicago 1981, pp. 42-43 [trad. it. *Posizioni, Ombre corte*, Verona 1999].
- [04]. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Universitetsforlaget, Bergen 1969, p. 15.
- [05]. Georg Simmel, *Sociologia*, trad. it., Comunità, Milano 1998, p. 580. «Lo straniero - scrive Robert Michels - è il rappresentante dell'ignoto» (*Materialien zu einer Soziologie des Fremden*, in «Jahrbuch für Soziologie», 1925, p. 303).
- [06]. Simmel, *Sociologia* cit., p. 582.
- [07]. Cfr. Emmanuel Lévinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it., Città Nuova, Roma 1984, pp. 108-15.
- [08]. Cfr. Charles J. Erasmus, *In Search of the Common Good*, Free Press, New York 1974, pp. 74, 87.

- [09]. Mary Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, trad. it., il Mulino, Bologna 1993, p. 82.
- [10]. John Breuilly, *Il nazionalismo e lo stato*, trad. it., il Mulino, Bologna 1995, p. 108.
- [11]. Boyd C. Shafer, *Nationalism. Myth and Reality*, Gollancz, London 1955, pp. 119, 121.
- [12]. Cfr. Peter Alter, *Nationalism*, trad. ingl., Arnold, London 1989, pp. 7 sgg.
- [13]. Johann Gottlieb Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 21, 22.
- [14]. Jean-Jacques Rousseau, *Considerazioni sul governo di Polonia e sul progetto di riformarlo*, trad. it. in Id., *Scritti politici*, a cura di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1971, voi. 3, pp. 191-92.
- [15]. Cynthia Ozick, *Art and Ardour*, Dutton, New York 1984, p. 165.
- [16]. Cfr. Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it., Rizzoli, Milano 1994, pp. 16-33.
- [17]. Barth, *Ethnic Groups* cit., pp. 15, 17.
- [18]. Erving Goffman, *Stigma. L'identità negata*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1970, p. 17.
- [19]. Per approfondire l'argomento, cfr. Zygmunt Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1992, cap. 4.
- [20]. Affinché la legittimazione sia efficace, il programma liberale in tutte le sue forme (che includono l'idea dell'acculturazione come garanzia dei diritti di appartenenza) deve sostenere fermamente che i valori posseduti dalle persone superiori che esso esorta a emulare siano accessibili a tutti: possederli sarebbe dunque testimonianza della superiorità di chi li possiede. E tuttavia, nel caso remoto in cui l'offerta fosse accettata su larga scala e con buon esito, la superiorità stessa che doveva dimostrare in principio sarebbe cancellata. Potremmo dire che il liberalismo può fare la sua offerta senza paura solo perché è molto improbabile che un gran numero di persone vi aderiscano con successo (e dunque è improbabile che venga svelato l'inganno che l'offerta comporta); o, per guardare la cosa da un'altra prospettiva, il liberalismo può promuovere tanto fiduciosamente la sua offerta solo perché ritiene che accettarla sia quasi impossibile per la maggioranza delle persone non appartenenti alla categoria dei «migliori». La funzione più importante della speranza alimentata da questa offerta è la possibilità di «dare la colpa alla vittima»: se sei inchiodato al fondo, non puoi incolpare altri che te stesso. Se dai la colpa a te stesso, è probabile che resti fuori dai guai, accrescendo al tempo stesso la gloria dei valori dominanti, irraggiungibili quanto, secondo te, onnipotenti. Se rifiuti di ammettere la tua colpa o inettitudine, tornare allo stigma sarà la risposta più sensata, e dunque la più probabile. Paradossalmente, sembra che il liberalismo possa usare la dichiarazione di guerra allo stigma come meccanismo legittimante solo se si aspetta che questa guerra non venga combattuta su scala globale; e, se venisse combattuta, non dovrebbe essere mai vinta.

- [21]. Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986, p. 2.
- [22]. Geoff Dench, *Minorities in the Open Society. Prisoners of Ambivalence*, Routledge, London 1986, p. 259.
- [23]. Cfr. Zygmunt Bauman, *Exit Visas and Entry Tickets*, in «Telos», 77 (autunno 1988), pp. 45-77.
- [24]. Dench, *Minorities* cit., p. 127.

Capitolo terzo. L'autocostruzione dell'ambivalenza

- [01]. Alfred Schiitz, *Collected Papers*, Nijhoff, The Hague 1967, vol. 1, pp. 9-12 [trad. it. *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, utet, Torino 1979].
- [02]. Ibid., vol. 2, pp. 95, 102.
- [03]. Ci sia permesso di osservare che proprio l'atto di definire la popolazione ospite come quella dei «nativi» - concepibile solo finché c'è un punto di vista non nativo - rivela già lo sguardo corrosivo e relativistico dello straniero. E indirettamente, rafforza la sua estraneità. Lo straniero conferma la definizione dominante di se stesso accettando semplicemente l'altro modello come «nativo», un modello che esercita l'autorità di fissare le regole del gioco comportamentale e il significato di una corretta esistenza umana.
- [04]. Gilman, *Difference and Pathology* cit., pp. 129-30, 162, 214-15.
- [05]. Lev Sestov, *Apofeož bespocvennosti. Opyt adogmaticeskogo mystenija (L'apoteosi dello sradicamento. Un saggio di pensiero non dogmatico)*, YMCA Press, Paris 1971, pp. 27, 32, 41, 49.
- [06]. Maurice Natanson, *Literature, Philosophy and the Social Sciences*, Nijhoff, The Hague 1962, p. 170.
- [07]. Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, trad. it., il Mulino, Bologna 1999, pp. 29-30, 79, 155, 158. Per l'intellettuale la prospettiva di marginalità non è una questione di scelta; paradossalmente - faceva notare José Ortega y Gasset - ciò avviene perché «il mondo mostra all'Intellettuale di essere proprio là dove lo mette in dubbio» (Erhard R. Wiehn [a cura di], *Juden in der Soziologie*, Hartung-Gorre, Konstanz 1989, p. 29).
- [08]. Mannheim, *Ideologia e utopia* cit., pp. 79, 157, 158.
- [09]. Pierre-Georges Castex, *Albert Camus et L'Étranger*, José Corti, Paris 1986, p. 56.
- [10]. Brian T. Fitch, *L'Étranger d'Albert Camus. Un texte, ses lecteurs, leurs lectures*, Librairie Larousse, Paris 1972, p. 94.
- [11]. Adrian Jaffe, *The Process of Kafka's Trial*, Michigan State University Press, Ann Arbor 1967, p. 29.
- [12]. Franz Kafka, *Diari 1910-1923*, trad. it. in Id., *Confessioni e diari*, a cura di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1972, pp. 127, 128.
- [13]. [Max Brod e Franz Kafka, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, trad. it.,

- [14]. Marthe Robert, *Solo come Kafka*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 39-40.
- [15]. Ibid., p. 16.
- [16]. Gilman, *Difference and Pathology* cit., p. 174.
- [17]. Cfr. Ritchie Robertson, *Antizionismus, Zionismus. Kafka's Responses to Jewish Nationalism*, in Joseph Peter Stern e John J. White (a cura di), *Paths and Labyrinths. Nine Papers from a Kafka Symposium*, Institute of Germanic Studies of the University of London, London 1985, pp. 29-31.
- [18]. Kafka, *Diari* cit., p. 187.
- [19]. Ibid., pp. 217-18.
- [20]. Robertson, *Antizionismus* cit., p. 28.
- [21]. Kafka, *Diari* cit., pp. 163-64.
- [22]. Russell Jacoby, *The Last Intellectuals*, Basic Books, New York 1987, pp. 180, 220, 172, 203.
- [23]. Cfr. Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, Paris 1979.
- [24]. Augustin Cochin, *La Revolution et la libre pensée*, Plon, Paris 1924, p. XXXVI.
- [25]. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it., Einaudi, Torino 2004, pp. 4, 32.
- [26]. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, trad. it., Einaudi, Torino 2003, p. 46.
- [27]. Cit. in Jacob Peter Mayer, *Max Weber and German Politics. A Study in Political Sociology*, Faber and Faber, London 1956, p. 128.
- [28]. Robert Michels, *Political Parties*, Free Press, Glencoe 1919, p. 187.
- [29]. Cfr. la nota aggiunta all'edizione americana della *Dialettica dell'Illuminismo*. Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trad. ingl., Herder and Herder, New York 1972.
- [30]. Cfr. i contributi di Warren Hagstrom e Charles Kadushin in Richard A. Petersen (a cura di), *The Production of Culture*, Sage, London 1976.
- [31]. Niklas Luhmann, *Amore come passione*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 5.
- [32]. Peter L. Berger, Brigitte Berger e Hansfried Kellner, *The Homeless Mind*, Penguin, Harmondsworth 1973, p. 168.
- [33]. Ibid., p. 145.
- [34]. Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, Methuen, London 1987, p. 10.
- [35]. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 125.

*Capitolo quarto. Un caso di sociologia dell'assimilazione.
Intrappolati nell'ambivalenza*

- [01]. [L'autore si riferisce a *Minorities in the Open Society* cit.; cfr. sopra, p. 320, nota 22].
- [02]. Questo processo è analizzato per esteso in Bauman, *La decadenza degli intellettuali* cit., capp. 364.
- [03]. Cfr. per esempio il fondamentale testo di Milton Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, London 1964.
- [04]. Jacob Katz (a cura di), *Towards Modernity. The European Jewish Model*, Transaction Books, New Brunswick 1987, p. 11.
- [05]. Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Wayne State University Press, Detroit 1979, p. 15.
- [06]. Peter Pulzer, *Jewish Participation in Wilhelmine Politics*, in David Bronsen (a cura di), *Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis*, Winter, Heidelberg 1979, p. 82.
- [07]. Stephen Salomon Prawer, *Heine's Jewish Comedy. A Study of His Portraits of Jews and Judaism*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 760-61.
- [08]. Marthe Robert, *Da Edipo a Mosè*, trad. it., Sansoni, Firenze 1981, p. 15.
- [09]. Oilman, *Jewish Self-Hatred* cit., pp. 206-07.
- [10]. Jacob Wassermann, *Il mio cammino di tedesco e di ebreo e altri saggi*, a cura di Lorella Bosco, La Giuntina, Firenze 2006, pp. 79, 105. L'esperienza di Wassermann, ovvero di un ebreo che adottò la lingua e la cultura del paese ospite, nonché sua terra d'origine, non fu affatto un caso eccezionale, bensì fu replicata in tutta Europa. A proposito di casi polacchi simili a quello di Wassermann, Artur Sandauer per esempio scrisse: «assimilarsi» significa «essere posti costantemente, senza difesa, sotto lo sguardo scrutatore degli altri», e accettare senza proteste i loro canoni di giudizio e i loro criteri estetici (*O sytuacji pisana polskiego pochodzenia żydowskiego w xx wieku* [La situazione degli scrittori polacchi di origine ebraica nel XX secolo], in Id., Pisma Zebrane, Czytelnik, Warszawa 1985, vol. 3, p. 468). così facendo, l'«individuo che si assimila» deve anche «ammettere la propria deformità». L'ebraicità fu dichiarata spregevole, e così anche tutti i cosiddetti «tratti ebraici». Si poteva, almeno in teoria, tentare di sfuggire alla spregevolezza della religione giudaica (con la conversione) o dei costumi e modi di parlare ebraici (con un addestramento volontario). Non si poteva invece fare niente per il proprio aspetto, e questo odioso dono dei geni tendeva a venire a galla intatto, non importa quante secchiate d'acqua battesimale venissero versate per lavarlo via. Il poeta polacco Antoni Slonimski, nato cristiano da padre già cristiano, ereditò dai suoi avi un volto nettamente ebraico, insieme all'appassionata adorazione per la cultura polacca; la seconda non lo salvò dal primo. Come tutti gli altri - quelli che non erano convertiti, quelli che ostentavano apertamente le loro radici ebraiche e quelli che cercavano di nasconderle o negarle - Slonimski era stato escluso in quanto ebreo. L'emergente cultura

moderna della Polonia traboccava di ebrei convertiti e non. Venendo dai centri urbani e vantando la migliore istruzione che la Polonia potesse offrire, essi assunsero facilmente il ruolo di arbitri culturali, ai quali poeti e scrittori nativi, il più delle volte di estrazione rurale se non contadina, si rivolgevano per cercare una guida e un riconoscimento. Com'era facile aspettarsi, la loro crescente importanza nella cultura polacca andò di pari passo con l'intensificarsi e il diffondersi dell'antisemitismo in Polonia. Di qui il «fenomeno unico: gli scrittori più amati diventano le persone più odiate».

[11]. Wassermann, *Il mio cammino* cit., pp. 107, 98. Di nuovo, Marthe Robert offre un sintetico e preciso riepilogo del problema: «un autoctono non ha bisogno di compiere sforzi particolari per conformarsi ai costumi e al modo di pensare del suo paese, mentre lo straniero, posto continuamente di fronte a degli enigmi, si fa subito notare per la necessità in cui si trova di dover interpretare non solo i fatti complicati, ma le cose più semplici, le inezie, i mille nonnulla che si fanno e si dicono macchinalmente in ogni momento della vita quotidiana» (Da Edipo a Mosè cit., p. 15). Un giovane contemporaneo di Wassermann, Walter Benjamin (propriamente descritto da George Steiner come il più importante studioso di estetica e critico letterario tedesco del XX secolo), espresse con efficace concisione ciò che Wassermann e altri come lui avevano imparato circa il tenue legame tra quello che facevano e come erano considerati e trattati: non è «l'uomo ad avere un destino, ma il soggetto del destino è indeterminabile. Il giudice può vedere destino dove vuole; in ogni pena deve ciecamente infliggere destino. L'uomo non ne viene mai colpito, ma solo la nuda vita in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza» (*Destino e carattere*, trad. it. in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, p. 35). Altrove Benjamin avrebbe scritto con empatia della difficile condizione del cortigiano: la proverbiale e vituperata tendenza manipolatoria di un rinnegato senza spina dorsale si poteva giustificare solo in parte con una mancanza di carattere; essa «riflette» anche «un'inconsolabile e disperata resa a un'impenetrabile congiunzione astrale avversa», che «sembra aver assunto una forma solida, quasi tangibile» (cit. nell'introduzione di Susan Sontag a *One Way Street and Other Writings*, trad. ingl., Verso, London 1985).

[12]. Wassermann, *Il mio cammino* cit., p. 63. Ed ecco come Marthe Robert descrive un'esperienza analoga di Freud: se voleva diventare tedesco, «aveva bisogno insomma di sopprimersi come ebreo in nome di qualcosa ch'egli non era, o non ancora, o che era solamente ai propri occhi e per niente nei confronti della comunità con la quale desiderava fondersi» (Da Edipo a Mosè cit., p. 15). Efraim Kaganowski, scrittore ebreo di Varsavia, ci ha lasciato alcune terrificanti istantanee della vita degli ebrei assimilati nella cultura polacca nel periodo tra le due guerre: «Caffè Ziemiafka, dove si ritrova l'avanguardia degli ebrei polacchi. Vengono qui scrittori, poeti e artisti: una famiglia singolare, che in ogni occasione si lagna delle "riunioni ebraiche". Non sono ancora sicuri della loro condizione di polacchi, e all'improvviso si rendono conto di essere circondati solo da altri ebrei. Ecco perché qui si sentono così a loro agio, come a casa». «Non c'è speranza nelle strette strade degli ebrei. Ma anche nei loro ricchi appartamenti si percepisce malinconia. E solo a tarda notte, in un grande ristorante borghese [...] puoi incontrare creature di un altro mondo, che non hai mai visto in nessun altro ambiente ebraico. Arrivano con l'aria di chi si è perso, o di turisti in cerca di un mondo esotico. Un giornalista mormora: "Vedi quell'uomo laggiù, con quella donna? Sai chi sono?" È la prima volta che si trovano in ambienti ebraici [...] Dopo

un po' vidi quel famoso assimilatore che ballava con la sua compagna tra la folla di ebrei. Ma la loro vita notturna non è eccitante. Sulla via del ritorno a casa gli avventori della notte non si sentono ubriachi. I loro occhi sono timorosi e vigili. Questi uomini vogliono essere schiacciati tra la folla, per non sentire più la loro solitudine» (*Warszawskie Opowiadania [Racconti varsaviesi]*, Iskry, Warszawa 1958, pp. 174-75).

- [13]. Kurt Lewin, *Resolving Social Conflicts*, a cura di Gertrud Weiss Lewin, Souvenir Press, London 1948, pp. 148, 179 [trad. it. *I conflitti sociali. Saggi di dinamica di gruppo*, Angeli, Milano 1972].
- [14]. Wassermann, *Il mio cammino* cit., pp. 46-47, 45.
- [15]. Gershom Scholem, On the Social Psychology of the Jews in Germany (1900-19)), in Bronsen (a cura di), *Jews and Germans* cit., pp. 16-18.
- [16]. Robert, *Solo come Kafka* cit., p. 11.
- [17]. Cfr. Steven E. Ascheim, *The Jew Within e The Myth of "Judaisation" in Germany*, in Jehuda Reinharz e Walter Schatzberg (a cura di), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, University Press of New England, Boston 1985, pp. 212, 228.
- [18]. Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, p. 190.
- [19]. Il filosofo ebreo-russo Lev Sestov dedica i suoi scritti all'idea dell'onnipotenza della fede. Credere in Dio - afferma ripetutamente - significa confidare nel fatto che tutto è possibile, e ciò include anche la possibilità di cancellare il passato (decidere, per esempio, che l'infame avvelenamento di Socrate «non è mai avvenuto»). L'audace concezione di Sestov, così come la sua fuga nella religione essenzialmente vista come il rifiuto di accettare il carattere definitivo di qualsiasi evidenza terrena, deve essere scaturita dall'esperienza profondamente ebraica dei limiti della libertà, confinata nel presente e nel futuro, e delle conseguenze del fatto che l'Illuminismo, per così dire, retro non agit. Cfr., per esempio, il saggio postumo *Vmozrenie y otkrovenie (Contemplazione e rivelazione)*, YMCA Press, Paris 1964.
- [20]. Bruno Bettelheim, *Autonomy in a Mass Age*, Free Press, New York 1960, pp. 173-74 [trad. it. *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Adelphi, Milano 1988].
- [21]. Prawer, *Heine's Jewish Comedy* cit., p. 762. Il destino di Heine si ripete nell'esperienza di un altro «ex ebreo», Karl Marx, come si premurò di osservare con maliziosa ironia Michail Bakunin: «Essendo lui stesso un ebreo, attrae, a Londra come in Francia, ma in particolar modo in Germania, una folla di giudei, più o meno intelligenti, intriganti, ficcanaso e speculatori come si addice agli ebrei, agenti commerciali e bancari, scrittori [...] corrispondenti [...] che hanno un piede nel mondo della finanza e l'altro nel socialismo» (cit. in Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Routledge, London 1978, p. 312).
- [22]. Scholdm, *On the Social Psychology* cit., pp. 18-23. Come scoprì Jacob Katz, «gli ebrei che aspiravano all'accettazione sociale, ma avevano difficoltà a entrare nelle cerchie tedesche, probabilmente pensarono che sedere tra un pubblico misto in una sala da concerto o a teatro fosse una maniera comoda di dimostrare la loro appartenenza alla società. Starsene a casa a leggere

certamente non aveva questa dimensione pubblica» (*German Culture and the Jews*, in Reinhartz e Schatzberg (a cura di), *The Jewish Response* cit., p. 90). E tuttavia l'apparente via di fuga dalla solitudine si dimostrò sbarrata, quando gli avidi mecenati e frequentatori di teatri e concerti si resero conto che si mescolavano per lo più tra loro. Come osserva acutamente Shulamit Volkov, «loro malgrado, vennero trasformati in un elemento sociale parzialmente segregato, sebbene la loro non fosse una comunità basata sull'esclusività sociale, bensì sull'attrazione sociale tra simili» (*The Dynamics of Dissimilation. The «Ostjuden» and German Jews*, ibid., p. 200).

[23]. Meyer, *The Origins of the Modern Jew* cit., pp. 139-40.

[24]. George L. Mosse, *L'emancipazione ebraica tra «Bildung» e rispettabilità*, trad. it. in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, La Giuntina, Firenze 1991, p. 60.

[25]. Immanuel Wolf, *On the Concept of a Science of Judaism*, in *Leo Baeck Institute Yearbook*, London 1957, vol. 2, p. 204.

[26]. Cfr. Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700-1933*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1980, pp. 87, 161.

[27]. «All'improvviso si trovano ebrei in tutte le posizioni dalle quali non sono deliberatamente esclusi; hanno fatto proprio il compito dei tedeschi; la vita culturale tedesca sembra passare sempre più in mani ebraiche [...] Noi ebrei stiamo amministrando il patrimonio spirituale di una nazione che nega il nostro diritto e la nostra abilità a farlo». Goldstein proseguiva nel definire come «i nostri acerrimi nemici» «quegli ebrei che sono completamente incoscienti, che continuano a partecipare incuranti alle attività culturali tedesche» (*German Jewry's Dilemma*, in *Leo Baeck Institute Yearbook* cit., vol. 2, pp. 237, 239).

[28]. Il tentativo di Moritz Lazarus di elaborare una filosofia morale universalmente valida a partire dai fondamenti etici ebraici fu messo in ridicolo e aspramente attaccato da Hermann Cohen come un'«idea da ghetto», trattandosi in effetti di un tentativo di concepire un *Gesamtgeist des Judentums* (spirito universale del giudaismo) che prescindesse dall'antica Grecia, dall'antica Roma e dalle civiltà moderne. Cohen insisteva sul fatto che «noi ebrei tedeschi» pensiamo e dovremmo pensare nello «spirito di Lessing e Herder, Leibniz e Kant, Schiller e Goethe, anche quando si tratta della nostra fede ebraica» (David Baumgardt, *The Ethics of Lazarus and Steinthal*, in *Leo Baeck Institute Yearbook* cit., vol. 2, pp. 213-14).

[29]. Steven S. Schwarzschild, «*Germanness and Judaism*». *Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis*, in Bronsen (a cura di), *Jews and Germans* cit., p. 154.

[30]. Ibid., p. 143.

[31]. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Alien and Unwin, London 1971, pp. 306-09.

[32]. Cit. in Gilman, *Jewish Self-Hatred* cit., p. 161. Non può essere una coincidenza il fatto che il ruolo della vergogna come arma fondamentale e quanto mai efficace della promozione coercitiva di uniformità, chiamata «processo civilizzatore», sia stato scoperto e analizzato a fondo da Freud ed Elias.

- [33]. Amos Elon, *Herzl, Holt, Rheinhart and Winston*, New York 1975, p. 252 [trad. it. *La rivolta degli ebrei*, Rizzoli, Milano 1979]; sullo sforzo degli ebrei di tener fede all'impegno assimilatorio, rinnegando le proprie radici ebraiche ed ergendosi a «guardiani della tradizione culturale tedesca», cfr. Peter Gay, *Freud, gli ebrei e altri tedeschi. Dominatori e vittime nella cultura modernista*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1990, cap. 2, in particolare pp. 118-21.
- [34]. Cit. in Theodor Reik, *Jewish Wit*, Gamut Press, New York 1962.
- [35]. Volkov, *The Dynamics of Dissimilation* cit., p. 210.
- [36]. Meyer, *The Origins of the Modern Jew* cit., pp. 60, 61.
- [37]. Jack Wertheimer, *Unwelcome Strangers. East European Jews in imperial Germany*, Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 143, 148. Arnold Mostowicz, un sensibile scrittore ebreo-polacco, superstite del ghetto di Łódź e uomo di vasta esperienza europea, osserva che gli ebrei tedeschi incontrati in Germania, Francia e (durante la guerra) in Polonia «non solo consideravano la fedeltà al misticismo chassidico e l'autosegregazione della comunità ebraica come un segno di arretratezza e oscurantismo, ma manifestavano una genuina avversione razziale per qualsiasi ebreo proveniente dall'Europa orientale». E perseverarono in questo atteggiamento anche quando furono ripudiati dai tedeschi - con i quali affermavano la loro identità spirituale - e si confusero tra le baracche del ghetto di Łódź (*Zółta Gwiazda i Czerwony Krzyż*, PIW, Warszawa 1988, p. 46).
- [38]. Wertheimer, *Unwelcome Strangers* cit., pp. 25-30.
- [39]. Ibid., pp. 144, 146.
- [40]. Ibid., pp. 158, 160.
- [41]. John Murray Cuddihy (*The Ordeal of Civility. Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, Basic Books, New York 1974) suggerisce a più riprese che i tormenti dell'assimilazione erano frutto di uno «shock culturale» a cui le successive generazioni di ebrei colti, oppressi da un «misterioso legame premoderno», non riuscirono a far fronte; erano incapaci di abbracciare realmente la «cultura dei gentili», in cui si sentivano «a disagio» per la sua cortesia spersonalizzata che sostituiva il calore e la solidarietà personale schiettamente ebraici: «Le differenziazioni più estranee alla subcultura shtetl della *Yiddishkeit* erano quelle tra condotta pubblica e privata, e tra maniere e morale». Il fallimento del programma di assimilazione fu dunque il risultato dell'incapacità ebraica di adeguarsi agli standard moderni estranei alla loro intima natura. (Cuddihy identifica la modernità con il dominio dell'etica protestante, definita a sua volta, prima di tutto, come codice di cortesia e gentilezza fredda e distaccata). La risposta ebraica all'incompatibilità fu, secondo Cuddihy, una lotta contro la modernità, più che una lotta per la modernizzazione. In effetti, l'atteggiamento degli ebrei verso la modernità fu essenzialmente sovversivo, dal momento che i loro pensatori lottarono per sostituire l'etichetta impersonale del protestantesimo spersonalizzando la loro riluttanza o incapacità di modernizzarsi. perciò in Freud, che trovava l'amore cortese «così poco ebraico», «il malessere sociale diventa un sintomo medico, i *kvetch* [piagnistei] diventano pianti isterici, la *tsuris* [angoscia] diventa ansia basilare, la vergogna sociale diventa colpa morale, la devianza incapacità e l'estraneità alienazione; essere maleducati vuol dire essere malati di mente». Cuddihy sembra accettare l'idea che il

miglioramento della condotta pubblica avrebbe davvero portato alla parità sociale, come promettevano i programmi di assimilazione, e che l'etichetta non fosse un inganno: la vera causa di sventura era la pretesa di seguirla da parte di persone incapaci di farlo a causa dell'«essenza particolaristica del legame etnico». Impegnandosi dunque in un altro della lunga serie di esercizi del genere «diamo la colpa alla vittima», Cuddihy ha inavvertitamente riaffermato - aggiornando solo la terminologia ma restando fedele ai contenuti - tutti gli argomenti essenziali ripetuti costantemente dai nascenti nazionalismi per giustificare una situazione da Comma 22: la situazione in cui questi nazionalismi misero le loro sfortunate minoranze etniche invitandole a unirsi alla maggioranza con l'espedito dell'emulazione culturale, e al tempo stesso ridicolizzandole o accusandole di doppiezza e di intenti sovversivi quando l'imitazione riusciva troppo bene per non turbare i loro ospiti.

- [42]. Robertson, *Antizionismus* cit., pp. 29-31.
- [43]. Sidney M. Bolkosky, *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918-1935*, Elsevier, New York 1975, p. 4.
- [44]. George L. Mosse, *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a «Third Force» in Pre Nazi Germany*, Howard Fertig, New York 1970, pp. 89, 94, 101.
- [45]. Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken Books, New York 1982, pp. 62, 63, 80.
- [46]. Jacob R. Marcus, *The Rise and Destiny of the German Jew*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati 1934, pp. 101, 93.
- [47]. George L. Mosse, *L'immagine dell'ebreo nella letteratura popolare tedesca: Felix Dahn e Gustav Freytag*, trad. it. in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo* cit., p. 216.
- [48]. Gay, *Freud, gli ebrei e altri tedeschi* cit., pp. 200, 107.
- [49]. Max Horkheimer, *Critique of instrumental Reason*, Seabury Press, New York 1974, pp. 107 sgg. [trad. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969]. Nell'impegnarsi in una valutazione globale dell'avventura sentimentale ebraica con la cultura germanica, Gershom Scholem si apprestò a demolire il mito del dialogo ebreo-tedesco: «Nego che ci sia mai stato un [...] dialogo ebreo-tedesco come fenomeno storico, in qualsiasi senso genuino. Un dialogo è costituito da due soggetti che si ascoltano reciprocamente, che sono pronti a percepire chi e l'altro e che cosa rappresenta, nonché a rispondergli» (*The Messianic Idea* cit., p. 209). Il massimo che Scholem ammetteva era che ci fosse stato un «amore a distanza» (espressione coniata da Max Brod), peraltro non corrisposto.
- [50]. Leni Yahil, *Jewish Assimilation vis-a-vis German Nationalism in the Weimar Republic*, in Bela Vago (a cura di), *Jewish Assimilation in the Modern Times*, Westview Press, Boulder 1981, P. 47.
- [51]. Cit. in Bolkosky, *The Distorted Image* cit., p. 171.
- [52]. Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, a cura di Ron H. Feldman, Grove Press, New York 1978, p. 77.
- [53]. Ibid. La posizione assunta dai parvenu - prodotto e strumento della trappola

dell'assimilazione - e il destino ultimo determinato da questa posizione ispirarono Arendt a dichiarare «la morale della storia»: «Da allora è diventato un marchio di fabbrica degli ebrei assimilati il fatto di non essere in grado di distinguere l'amico dal nemico, il complimento dall'insulto, e di sentirsi lusingati quando un antisemita assicura che non ce l'ha con loro, che loro sono eccezioni, ebrei eccezionali». «Il crollo del giudaismo tedesco cominciò con la sua scissione in innumerevoli fazioni, ciascuna delle quali credeva che dei privilegi speciali potessero proteggere i diritti umani: per esempio, il privilegio di essere un veterano della prima guerra mondiale o il figlio di un veterano di guerra; oppure, se questi privilegi non erano più riconosciuti, un veterano mutilato o il figlio di un padre ucciso al fronte. Gli ebrei "en masse" sembravano essere spariti dalla terra; era dunque facile disporre di ebrei "en détail"» (ibid., pp. 107, 109). Che il fenomeno dei parvenu non fosse solo un «male ebreo-tedesco», ma un complemento universale dell'assimilazione ebraica e con ogni probabilità un prodotto inevitabile delle pressioni assimilatorie in quanto tali, fu suggerito da Bernard Lazare nel 1901, in pieno affaire Dreyfus. In effetti il suo ritratto pungente degli ebrei tedeschi dell'epoca prefigura la condotta dell'élite tedesca assimilata: «Non è sufficiente per loro [gli ebrei francesi assimilati] rifiutare qualsiasi forma di solidarietà ai fratelli nati all'estero; devono anche andare in giro ad accusarli di tutti i mali generati dalla loro vigliaccheria. Non si accontentano di essere più sciovinisti dei francesi di nascita; come tutti gli ebrei emancipati in ogni luogo, hanno anche spezzato, di loro spontanea volontà, ogni legame di solidarietà. Di fatto, si spingono a un punto tale che, per le poche dozzine di uomini che in Francia sono pronti a difendere un loro fratello martoriato, se ne trovano migliaia disposti a fare la guardia all'Isola del Diavolo, accanto ai più fanatici patrioti del paese» (ibid., p. 129).

[54]. Milton Himmelfarb, *The Jews of Modernity*, Basic Books, New York 1973, p. 9.

[55]. Murray Wolfson, *Marx. Economist, Philosopher, Jew. Steps in the Development of a Doctrine*, Macmillan, London 1982, pp. 13, 88. L'esperienza confusa e forse mai pienamente articolata dell'agonia assimilatoria potrebbe essere stata la materia prima con cui Marx plasmò la sua immagine composita del proletario emarginato che combatte per la libertà: «una classe della società civile che non sia una classe della società civile»; «uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati». Questa classe «può fare appello non più a un titolo storico ma al titolo umano»; «è la perdita completa dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il completo riacquisto dell'uomo» (Karl Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione, trad. it. in Id., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 108).

[56]. Cfr. Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austro-Hungary*, Association of University Presses, London 1982, pp. 80-81.

[57]. Cari E. Schorske, *Vienna fin de siècle. Politica e cultura*, trad. it., Bompiani, Milano 1981, pp. 137-38.

[58]. Egon Schwartz, *Melting Pot or Witch's Cauldron?*, in Bronsen (a cura di) *Jews and Germans* cit., p. 280. Hannah Arendt insistette con maggiore enfasi sulle radici assimilatorie del sionismo occidentale: «Le vuote battaglie verbali tra sionismo e assimilazionismo hanno completamente distorto il semplice fatto

che i sionisti erano in un certo senso gli unici a desiderare con sincerità l'assimilazione, vale a dire, la "normalizzazione" del loro popolo (volevano che fosse "un popolo come tutti gli altri"), mentre gli assimilazionisti volevano che il popolo ebraico conservasse la sua posizione di unicità» (*The Jew as a Pariah* cit., pp. 145-46).

[59]. Robert Casillo, *The Genealogy of Demons. Anti-Semitism, Fascism, and the Myths of Ezra Pound*, Northwestern University Press, Evanston 1988, pp. 18, 19.

[60]. Come osserva acutamente Joseph Hillis Miller, il termine «parassita» appartiene alla famiglia di parole «in para», che si riferiscono a «qualcosa che si trova al tempo stesso da questo lato di una linea di frontiera, di una soglia o di un margine, ma è anche al di là di esso, e in una condizione di equivalenza, ma anche di secondarietà, subalternità, sottomissione, come l'invitato nei confronti dell'ospite, lo schiavo nei confronti del padrone [...] Sebbene possa sembrare che una data parola in "para" scelga univocamente una di queste possibilità, gli altri significati restano lì come un baluginio che impedisce alla parola di starsene ferma in una frase» (*The Critic as Host*, in Harold Blomm e al., *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, New York 1979, p. 219).

[61]. Cfr. Casillo, *The Genealogy of Demons* cit., p. 84.

[62]. Cuddihy, *The Ordeal of Civility* cit., pp. 86-87, 8, 162.

[63]. Franz Kafka, *Epistolario*, trad. it., Mondadori, Milano 1964, p. 839. Anche Walter Benjamin, un uomo con un'esperienza di vita molto simile a quella di Kafka, è uno scrittore che, tra i creatori della cultura moderna, fu uno dei primi a concepire l'io come un «progetto», come «qualcosa che ha bisogno di essere costruito», qualcosa che si costruisce sempre «troppo lentamente» e perciò «si è sempre arretrati rispetto a se stessi», scrisse della «purezza e bellezza del fallimento di Kafka» (nell'introduzione di Susan Sontag a *Benjamin, One Way Street* cit., p. 14).

[64]. Kafka, *Egli*, trad. it. in Id., *Confessioni e diari* cit., pp. 811-12.

[65]. Arendt, *The Jew as a Pariah* cit., p. 68.

[66]. Cit. in Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it., Einaudi, Torino 1971, p. 82; cfr. Id., *Shibboleth*, in Geoffrey H. Hartmann e Sanford Budick (a cura di), *Midrash and Literature*, Yale University Press, New Haven 1986, p. 338.

[67]. Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, p. 161 [*Rovinare le sacre verità. Poesia e fede dalla Bibbia a oggi*, Garzanti, Milano 1992].

Capitolo quinto. Un caso di sociologia dell'assimilazione. La rivincita dell'ambivalenza

[01]. Ozick, *Art and Ardour* cit., p. 159.

[02]. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it., Einaudi, Torino 2004, p. 7. L'esplicita rinascita della giudeofobia russa mostra tutti i tratti del progetto assimilatorio della prima modernità: promette tolleranza agli ebrei

sovietici, a condizione che neghino la loro identità e si sottomettano completamente alla causa russa. In un numero della «Pravda», il direttore della rivista «Nas sovremennik» (Il nostro contemporaneo) Stanislav Kunjaev, famoso per predicare la sostanziale incompatibilità tra gli ebrei e l'anima russa, scelse alcuni «ebrei esemplari» - come Hilferding, che raccolse le canzoni tradizionali russe; Levitan, pittore di paesaggi russi; i poeti Antokol'skij, Pasternak, Mandel'stam e Gerschenson, tutti enfaticamente «non ebrei» nella loro persona poetica - come modello che desiderava tutti gli altri ebrei seguissero: in questo modo si sarebbe potuta prendere in considerazione l'idea di accettarli in seno alla nazione russa (cfr. *Za slavo - vesomoe!*, in «Pravda», 20 ottobre 1989, p. 3).

- [03]. David S. Landes, *Two Cheers for Emancipation*, in Frances Malino e Bernard Wasserstein (a cura di), *The Jews in Modern France*, University Press of New England, Hanover 1985, p. 302. Landes prosegue a elencare i dodici espedienti più usati per minimizzare le componenti più infauste della travagliata storia dell'assimilazione in Francia, suggerendo per esempio che l'affaire Dreyfus fosse stato solo «una tempesta in un bicchier d'acqua», o che l'antisemitismo francese fosse semplicemente parte di una xenofobia più generale (e niente di cui preoccuparsi in modo particolare, né che fosse legato alla logica dell'assimilazione).
- [04]. Robert S. Wistrich, *Gli ebrei di Vienna 1848-1916. identità e cultura nella capitale di Francesco Giuseppe*, trad. it., Rizzoli, Milano 1994, p. 167.
- [05]. Tra i tanti acuti ritratti contenuti nel suo studio, Wistrich dipinge anche quello dell'eminente storico austriaco e ideologo del pangermanesimo Heinrich Friedjung, convinto che «il più alto dovere dello scrittore politico fosse quello di esercitare un'influenza sul carattere nazionale, questa oscura causa prima della storia di tutti i popoli». Friedjung, che aiutò a creare il movimento pangermanico promuovendone con ardore la causa, visse per vedere il giorno in cui fu espulso dalle sue file in quanto ebreo. E tuttavia andò avanti imperturbato a offrire il suo zelo e il suo ingegno alla germanizzazione delle innumerevoli minoranze etniche che popolavano l'Impero di Vienna (ibid., pp. 155-57). Come spiega Alan John Percival Taylor: «Friedjung si considerava tedesco, ma lo era solo di adozione: era diventato tedesco perché apprezzava la cultura tedesca, e il processo attraverso cui era giunto a tale risultato non era meno voluto per il fatto di appartenere al subconscio. Egli tendeva quindi ad aspettarsi un simile subconscio riconoscimento della superiorità tedesca da parte delle altre razze, e non riusciva a comprendere la riluttanza di cechi, slovacchi o croati a seguire il suo esempio» (cit. in Wistrich, *Gli ebrei di Vienna* cit., p. 156). Entusiasta Kulturträger per conto della nazione adottata, Friedjung, come molti altri promotori altrettanto appassionati della superiorità culturale tedesca, mise tutte le dita nelle porte che le nascenti nazioni «minori» fecero di tutto per chiudere e tenere chiuse.
- [06]. Ibid., pp. 137, 195-96.
- [07]. Cit. in Martin Esslin, *The Theatre of the Absurd*, Doubleday, New York 1961, p. 138.
- [08]. Cit. in Alok Rai, *Orwell and the Politics of Despair. A Critical Study of the Writings of George Orwell*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 152, 153.

- [09]. Cit. in *Gay, Freud, gli ebrei e altri tedeschi* cit., p. 132. Il fatto di minimizzare il ruolo della chiesa come fondamento dell'esistenza umana, o di «decostruire» la religione - nei termini di Emile Durkheim - come un mero «fatto sociale» e un «interesse integrativo» della società sostenuto in maniera coercitiva, deve aver scioccato i contemporanei di Schäfer in maniera difficile da immaginare oggi. Per comprendere l'orrore di Schäfer, bisogna paragonare il crimine di Simmel con la diffamazione, la denigrazione o la corrosione di quelle altre credenze, ancora sacre, di cui è accusata oggi la sociologia dall'autorità costituita e dagli altri custodi dell'establishment: il peccato di decostruire in maniera simile le ideologie di patriottismo o libero mercato, a seconda di quale sia la formula legittimatoria preferita da questo o quel regime di potere. L'esito permanente della sociologia (sebbene non si tratti di uno scopo che molti dei suoi professionisti scelgono di proposito) sembra essere quello di criticare e in sostanza indebolire «un perbenismo», come lo definì Ulrich Sonnemann, «che difende a tutti i costi "l'ordine", persino quell'ordine "al cui interno tutte queste cose non sono in ordine"» (cit. in Theodor Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 19). Di questo atteggiamento così irriverente verso i valori più sacri di ogni potere, Simmel era accusato in quanto ebreo; essere ebreo in una Germania fortemente nazionalista, ossessionata dalla propria unificazione «nazionale» più che da ogni altra cosa, deve aver semplicemente aiutato Simmel ad anticipare un atteggiamento cognitivo che in seguito, in un mondo in via di rapida «postmodernizzazione», sarebbe stato di fatto assunto pressoché da ogni filosofia sociale.
- [10]. Sigmund Freud, *Le resistenze alla psicoanalisi* (1924), trad. it. in Id., *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, voi. 10, pp. 55-56, 58.
- [11]. Robert, *Da Edipo a Mosè* cit., pp. 53,82. Come commenta Hannah Arendt, i figli dei pionieri dell'assimilazione «scoprirono abbastanza presto che c'era solo un modo per farsi accettare in società: dovevano ottenere la fama» (*The jews as a Pariah* cit., p. 116).
- [12]. Robert, *Da Edipo a Mosè* cit., p. 168.
- [13]. Sigmund Freud, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli* (1936), trad. it. in Id., *Opere* cit., vol. 11, p. 481.
- [14]. Theodor Reik, *Listening with the Third Ear*, Arena Books, New York 1964, p. 71.
- [15]. Erich Fromm, *Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence*, Allen and Unwin, London 1959, p. 6 [trad. it. *La missione di Sigmund Freud. Analisi della sua personalità e della sua influenza*, Newton Compton, Roma 1972].
- [16]. Harold Bloom, *The Breaking of the Vessels*, University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 63, 64 [trad. it. *I vasi infranti*, Mucchi, Modena 1992].
- [17]. Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Schocken, New York 1969, p. 12 [trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980]. Harold Bloom è ancora più diretto: «La Cabala sembra essere più una tradizione interpretativa e mitica che mistica [...] La Cabala si distingue infine dal misticismo cristiano e orientale nell'essere più una sorta di speculazione intellettuale che un modo per unirsi a Dio. Come gli gnostici, i cabalisti

cercavano la conoscenza, ma diversamente dagli gnostici, la cercavano nel Libro» (*Kabbalah and Criticism*, Seabury Press, New York 1975, p. 47 [trad. it. *La Kabbalah e la tradizione critica*, Feltrinelli, Milano 1981]).

- [18]. Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, State University of New York Press, Albany 1982, pp. 42, 49, 147.
- [19]. Sigmund Freud, *Due voci di enciclopedia* (1922), trad. it. in Id., *Opere cit.*, vol. 9, p. 443; *I limiti della possibilità di interpretare* (1925), trad. it. ibid., vol. 10, p. 155. Come osserva Jonathan Culler, Freud «decostruisce» le comuni opposizioni introdotte dal potere in quanto strumenti di repressione di ciò che è «indesiderabile»; perciò la prima unità, quella dominante, di ogni dicotomia si può comprendere a pieno solo alla luce che la seconda unità, quella subordinata, può gettarvi sopra (ossia l'esperienza alla luce del sogno, la salute alla luce dell'infermità, la «normalità» alla luce dell'«anormalità»). «La comprensione del termine marginale o deviarne diventa una condizione della comprensione del termine supposto primario». «Questi rovesciamenti decostruzionisti - sintetizza Culler - conferiscono a ciò che era ritenuto marginale una posizione centrale» (*Sulla decostruzione*, trad. it., Bompiani, Milano 1988, pp. 145, 146).
- [20]. Marshall Edelson, *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago 1975, p. 24.
- [21]. Ernst Simon, *Sigmund Freud, the Jew*, in *Leo Baeck Institute Yearbook cit.*, vol. 2, p. 297.
- [22]. Gershom Scholem, *Kabbalah, Quadrangle*, New York 1974, p. 123 [trad. it. *La cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982].
- [23]. Shoshana Felman, *Writing and Madness*, trad. ingl., Cornell University Press, Ithaca 1985, pp. 13, 36 [ed. or. *La folie et la chose littéraire*, Seuil, Paris 1978].
- [24]. Bloom, *The Breaking of the Vessels cit.*, pp. 57-58.
- [25]. Sigmund Freud, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. it. in Id., *Opere cit.*, vol. n, p. 502.
- [26]. Id., *I limiti della possibilità d'interpretare cit.*, p. 156.
- [27]. Id., *Costruzioni nell'analisi* (1937), trad. it. in Id., *Opere cit.*, vol. 11, pp. 543, 545-47, 549.
- [28]. *Introduzione a Hartmann e Budick* (a cura di), *Midrash and Literature cit.*, p. XI.
- [29]. Cit. in Jill Robbins, *Kafka's Parables*, ibid., pp. 267-68.
- [30]. Ibid., p. 269. Gershon Shaked si interroga sull'apparente contraddizione tra la vita quotidiana «intensamente ebraica» di Kafka e l'aspetto quasi judenrein («puro da ebraicità») della sua opera, anche se in seguito ammetterà che la contraddizione è solo illusoria: c'è una ben definita «omologia» tra il suo «uomo senza storia, fuori dal tempo e dallo spazio, che deve essere a casa ovunque ma che non si sente al sicuro in nessun posto», e la «dimensione apolide, extra-storica» della «coscienza collettiva dell'ebreo diasporico assimilato» (*Kafka, Jewish Heritage, and Hebrew Literature*, in Id., *The*

Shadows Within. Essays on Modern Jewish Writers, Jewish Publication Society, Philadelphia 1987, p. 6). Shaked conclude: «Le condizioni di spazio senza definizione e tempo senza storia corrispondono alla situazione degli ebrei diasporici: espulsi dalla sicurezza del loro tempo rituale e dello spazio dello shtetl, per precipitare in un'esistenza senza spazio e senza tempo» (ibid., p. 9). In un suo studio, Ernst Pawel suggerisce che fu specificamente la sua condizione di ebreo («Non era ceco e non era tedesco. Questa circostanza, per sottrazione e per uno spietato sillogismo della politica praghese, faceva di lui un ebreo») ad aprire a Kafka la strada per un universalismo che non era legato a nessuna nazionalità o denominazione, e a trasformarlo in un «pioniere di una categoria», un paradigma di estraniamento - e questo spiega la «sorprendente popolarità dell'opera di Kafka nei luoghi più remoti e inaspettati, dall'entroterra giapponese alla regione granifera americana» (*Franz Kafka's Judentum*, in Karl Erich Grozinger, Stéphane Moses e Hans Dieter Zimmermann [a cura di], *Kafka und das Judentum*, Athenäum, Frankfurt am Main 1987, p. 225).

- [31]. Robert, *Solo come Kafka* cit., pp. 35, 16.
- [32]. Franz Kafka, *Racconti*, trad. it., Mondadori, Milano 1983, p. 454.
- [33]. Id., *La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2005, pp. 151, 28.
- [34]. Walter A. Strauss, *On the Threshold of a New Kabbalah*, Lang, New York 1988, p. 94.
- [35]. Kafka, *La metamorfosi* cit., p. 170.
- [36]. Robert, *Solo come Kafka* cit., p. 11.
- [37]. Georg Simmel, *A Chapter in the Philosophy of Value*, in «American Journal of Sociology», 5 (1900), pp. 577-603, passim.
- [38]. Id., *L'individuo e la libertà*, trad. it. in Id., *La legge individuale e altri saggi*, Pratiche, Parma 1995, p. 48. La descrizione che David Frisby fa di Simmel come il filosofo dello «spirito frammentato» e estremamente calzante, come lo è la sua definizione dell'obiettivo di Simmel: «esperire nel singolo fenomeno, in tutti i suoi dettagli, la pienezza della sua realtà» (*Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, trad. it., il Mulino, Bologna 1992, pp. 60, 66).
- [39]. Georg Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, trad. it., Marietti, Genova 1982, pp. 42-43, 33.
- [40]. Id., *Concetto e tragedia della cultura*, trad. it. in Id., *Arte e civiltà*, Isedi, Milano 1976, p. 106.
- [41]. Joseph H. Smith e William Kenigen (a cura di), *Taking Chances. Derrida, Psychoanalysis and Literature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1984, pp. VIII sgg.
- [42]. Handelman, *The Slayers of Moses* cit., pp. 49, 91, 131.
- [43]. Derrida, *Shibboleth* cit., p. 337.
- [44]. Edmond Jabes, *Le Soupçon, le Desert*, in Id., *Le Livre des ressemblances*, Gallimard, Paris 1978, p. 85. Come per non lasciare alcun dubbio che sia implicata una coincidenza più che temporanea, Jabes insiste: «Mai più

suggieremo all'esilio» (Elya, in Id., *Le Livre des questions*, Gallimard, Paris 1969). Un'acuta interpretazione filosofica della difficile situazione cognitiva di Jabes come epitome dell'*habitus* poetico in generale viene dalla penna di Emmanuel Lévinas: «Possiamo dire con certezza che un vero poeta occupa un posto? Non è piuttosto colui che, nel senso profondo del termine, perde il suo posto, colui che di fatto smette di occupare un posto, incarnando così lo spalancarsi dello spazio stesso, di cui né la trasparenza né la vacuità - non più della notte e della moltitudine degli esseri - mostrano tuttavia la profondità infinita o la superiorità, il cielo che diventa possibile in lui, la sua "ciclicità" o "celestità", se si possono usare neologismi del genere? Profondità infinita o altezza - "l'abisso più alto", secondo Jabes - in cui ogni interiorità viene inghiottita; fendono l'aria, più esterne dell'esteriorità, proprio al nucleo; come se l'ordinaria respirazione umana non fosse già altro che inalazione, come se l'espressione poetica superasse questo bisogno del respiro di raggiungere alla fine una profondità vivente, di conquistare l'ispirazione che è la decastrazione di tutte le cose, la denucleazione dell'essere - o la sua trascendenza - a cui non manca nient'altro che un prossimo. "Sono solo parola - dice Jabes - ho bisogno di un volto"» (*Edmond Jabes and the Difficulty of Being Jewish*, trad. ingl., in «*European Judaism*», 7/2 [1973], p. 20). Di Elias Canetti, che, in quanto «scrittore dell'esilio», «generalizzò la relazione con il luogo: un luogo e una lingua», Susan Sontag scrive: «Il fatto che il tedesco sia diventato la lingua della sua mente conferma che Canetti è un senza luogo». Canetti è per Sontag l'intellettuale itinerante modello, che tra gli altri tratti che lo contraddistinguono, è caratterizzato anche da questo: «Il suo reale compito non è esercitare il suo talento per la spiegazione ma, essendo testimone dell'epoca, stabilire i più ampi ed edificanti standard di disperazione» (Susan Sontag, *Mind as Passion*, in Id., *Essays in Honour of Elias Canetti*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1987, pp. 90-91).

- [45]. Edmond Jabes, *The Key*, in Hartmann e Budick (a cura di), *Midrash and Literature* cit., pp. 358-59.
- [46]. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981, p. 12.
- [47]. Susan Handelman, *Torments of an Ancient World*, in Eric Gould (a cura di), *The Sin of the Book. Edmond Jabes*, University of Nebraska Press, Lincoln 1985, p. 56.
- [48]. Nato come Lev Schwartzman nel 1866 a Kiev, morì nel 1938 a Parigi. Brillante studente di legge e matematica alle università di Kiev e di Mosca, autore di numerosi libri molto letti, discussi e acclamati, su argomenti di critica letteraria e filosofia, fu tuttavia escluso, in quanto ebreo, dalla vita accademica russa, e non riuscì mai ad assicurarsi una vera e propria carica universitaria. Nel 1922 lasciò la Russia per la Francia. Lì diventò famoso come uno dei più originali filosofi che scrivevano e pubblicavano nel paese, e gli fu offerta una cattedra alla Sorbona. Ammirato da molti (e in special modo da Albert Camus, D. H. Lawrence e Witold Gombrowicz), profondamente stimato anche da coloro che trovavano sgradevole la sua filosofia acida e corrosiva (in particolare Edmund Husserl), rimase un pensatore solitario, che non si adattava a nessuna delle scuole filosofiche istituzionali (sebbene talvolta, erroneamente, sia stato identificato con il movimento esistenzialista, e rivendicato dagli esistenzialisti stessi, in forza del fatto che per tutta la vita si interessò di Kierkegaard). Nikolaj Berdjaev osservò la «sorprendente

autonomia» del pensiero di Sestov «dalle correnti correnti circosanti dell'epoca» (*Tipy religioznoj mysli v Rosii* [*Tipi di pensiero religioso in Russia*], YMCA Press, Paris 1989, p. 407). Sestov ebbe un solo vero amico e seguace riconosciuto, un francese di estrazione rumeno-ebraica, Benjamin Fondane, che fu ucciso in un campo di concentramento tedesco nel 1944. Gli individui radicati, al sicuro, al riparo, i nativi - insisteva Sestov - possono mantenere il loro fragile ordine solo con l'aiuto del potere. Il loro ordine è una fortezza corazzata: del principio di contraddizione, delle leggi della logica proclamate universalmente vincolanti, di inquisitori, carcerieri e carnefici (Sestov non visse abbastanza per aggiungere gli Auschwitz e i gulag). Le verità che necessitano di una simile protezione non possono esserne degne (viceversa, le verità reali possono fare a meno del consenso degli uomini); come l'armonia apollinea di Nietzsche, non possono essere protette in modo efficace. I poteri a cui fanno appello per proteggersi testimoniano sia l'illegittimità che la vanità delle loro pretese. I reali portatori della verità salvifica sono gli individui deboli, fragili e privi di protezione: ciò che tuttavia le verità dei radicati cercano invano di nascondere non è l'eternità preumana della foresta pagana, ma l'umanità di Gerusalemme. Umanità significa possibilità illimitate. Sono l'apertura creativa dell'esistenza umana, il suo carattere irrevocabilmente non definitivo, la sua capacità di aprirsi un varco in qualsiasi muro, per quanto resistente e ben corazzato, che le forze coercitive reclutate da Atene - il principio di contraddizione e del terzo escluso, unito alle religioni e agli stati assolutisti - mirano ad arginare nella pratica e a prevenire in teoria. Quando Spinoza cerca la conoscenza *sub specie aeternitatis vel necessitatis*, quando i suoi successori dichiarano che una conoscenza simile è l'unica degna di essere perseguita e posseduta, quando Leibniz afferma che le verità eterne sono entrate nella mente di Dio senza chiedere il suo permesso, la potenza divina dell'uomo è mutilata e imprigionata. Le forze di Atene parlano di armonia e chiarezza, ma anche di costrizione e forza bruta. Sono decise a estirpare tutto ciò che non possono assorbire e tenere in loro potere: ricercare la conoscenza assoluta significa inseguire il potere assoluto. Dalle profondità dell'abisso in cui l'umanità fu scaraventata dal più assoluto degli stati terreni, Albert Camus scrisse di Sestov: «Egli scova, chiarisce ed esalta la rivolta dell'uomo contro l'irrimediabile. Egli nega le sue ragioni alla ragione e comincia a dirigere i propri passi con una certa decisione soltanto nel mezzo di quel deserto senza colori, in cui tutte le certezze sono divenute pietre» (limite di Sisifo, trad. it., Bompiani, Milano 1966, p. 54). È la ribellione di Sestov contro la ricerca dell'irrimediabile che lo allontana da Atene per condurlo a Gerusalemme, a Dio. «Non ci si rivolge a Dio che per ottenere l'impossibile. Quanto al possibile, gli uomini soli vi bastano» (ibid., p. 65). La grandezza di Dio e la sua inconsistenza. Non c'è assoluto lì, né costrizione. Contrariamente al Dio dei filosofi, niente di divino e *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Dio significa che niente è necessario. Perché il significato di Dio è che «non c'è niente che sia impossibile» (cfr. Lev Sestov, *Athens and Jerusalem*, trad. ingl., Ohio University Press, Athens 1966, pp. 424-25, 69). Nell'introduzione al saggio postumo di Sestov *Vmozrenie y otkrovenie* cit., Berdjaev riassume così la tesi di Sestov: «Dio è innanzitutto possibilità senza limiti». Questa potenza di Dio non conosce vincoli; spalanca le porte al futuro, com'è libera di cancellare il passato. Sestov stesso scrive: «La storia dell'umanità - o più precisamente, tutti gli orrori della storia dell'umanità - è "annullata" da una sola parola dell'Onnipotente; smette di esistere, e si trasforma in fantasmi e miraggi [...] Il "fatto", il "dato", il "reale" non ci dominano; non determinano il nostro destino nel presente, nel futuro né nel passato. ciò che è stato diventa ciò che non è stato; l'uomo ritorna allo

stato di innocenza» (Athens and Jerusalem cit., p. 68). Nella sua recensione allo studio di Sestov su Kierkegaard, Berdjaev nota però, come segno di debolezza, lo status ipotetico di Dio nel pensiero sestoviano: Dio come ultima speranza, unica possibilità, ancora di fede. «Se Dio esiste, le possibilità sono illimitate [...] E allora la vittoria sulla necessità che paralizza la nostra vita è possibile» (*Tipy religioznoj mysli v Rosii* cit., p. 400). La filosofia ateniese, dichiarando guerra alla rivelazione di Gerusalemme, ha messo in dubbio quell'ipotesi, rafforzando così la presa della necessità mentre bandiva la libertà dal regno dell'esistenza.

[49]. Cit. in Michael Ignatieff, *The Rise and Fall of Vienna's Jews*, in «New York Times Review of Books», 29 giugno 1989, p. 22.

[50]. Il successo sociale e politico degli ebrei «misurato oggettivamente» in molti paesi si è ormai lasciato alle spalle tutte le testimonianze di successo nell'Europa centrale; un successo che, secondo un certo numero di commentatori, fu la causa ultima della loro non-accettazione e a lungo andare condusse alla loro rovina. Per esempio, secondo David Biale, negli anni settanta negli Stati Uniti c'era il 20,9 per cento di ebrei nelle più prestigiose facoltà universitarie, l'11,4 per cento nell'amministrazione, negli affari e nei sindacati e circa il 25,6 per cento nei media. In modo particolare sorprende l'ultima cifra. I media, un'invenzione relativamente recente, resero gli ebrei e il loro strabiliante «successo» più che mai visibili e accessibili al pubblico esame (più, per esempio, che nel caso della famigerata jüdische Presse, la stampa ebraica che fornì tante munizioni agli antisemiti tedeschi).

Capitolo sesto. La privatizzazione dell'ambivalenza

[01]. Riportato da Kennedy Fraser in «The New Yorker», 11 maggio 1981, pp. 126-35.

[02]. Il concetto è stato sviluppato molto efficacemente da Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it., il Mulino, Bologna 1994.

[03]. Cfr. Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason. From Judgment to Calculation*, Freeman, San Francisco 1976 [trad. it. *Il potere del computer e la ragione umana. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Gruppo Abele, Torino 1987]. Theodore Roszak elenca altri esempi di sostituti computerizzati di psicoterapeuti, come il «robot geriatrico» di Pamela McCorduck, che «risolve i problemi dell'invecchiamento» ascoltando i lamenti degli anziani (*The Cult of Information. The Folklore of Computers and the True Art of Thinking*, Lutterworth Press, Cambridge 1986, p. 36).

[04]. Luhmann, *Amore come passione* cit., capp. 1-2, in particolare pp. 5-7, 15.

[05]. L'analisi spassionata e freddamente funzionale di Luhmann tende in qualche modo a risolvere l'enigma che tanto sconcertò Lionel Trilling: «Se la sincerità consiste nell'evitare di essere falsi verso chiunque essendo sinceri con se stessi, possiamo vedere che questa condizione dell'esistenza personale non si raggiunge se non con lo sforzo più arduo. E tuttavia, a un certo punto della storia, certi uomini e certe classi di uomini concepirono l'idea che fare questo sforzo fosse della massima importanza [...] e il valore che attribuirono all'impresa della sincerità divenne una caratteristica saliente, forse definitiva,

della cultura occidentale per circa quattrocento anni» (*Sincerity and Authenticity*, Oxford University Press, London 1972, pp. 5-6). Ci sia permesso di osservare che questo fenomeno apparentemente irrazionale perde un po' del suo mistero quando richiamiamo alla memoria che, storicamente, nel momento in cui l'essere «senza luogo» emerse come la condizione universale dell'«individuo libero», crollò l'autorità degli indirizzi confessionali istituzionali del passato; il fardello che di fatto prima portava la chiesa (creato dalla sua costruzione dell'«interiorità della verità») fu in seguito spostato su agenti laici e non regolati, e dovette essere gestito con piena coscienza dei problemi che implicava. La riflessione di Matthew Arnold («sotto il torrente in superficie, basso e chiaro / dell'emozione detta, sotto il torrente / chiaro dell'emozione pensata, fluisce / con corrente silenziosa, profonda, forte e oscura / il fiotto basilare dell'emozione vera») non fu dunque un segno di una nuova condizione sociale, ma di una nuova coscienza.

[06]. Richard Sennett, *Destructive Gemeinschaft*, in Norman Birnbaum (a cura di), *Beyond the Crisis*, Oxford University Press, New York 1977. Sennett prosegue a tracciare le conseguenze che questa tendenza a «costruire l'identità tramite la confessione» ha per la famiglia moderna: «L'oggettività delle regole si perde facilmente in un processo più subdolo ma più forte, che consiste nell'affermazione dell'individualità, nell'attribuire colpa a quest'affermazione e nel trionfo sul figlio, dove il figlio è solo un mezzo per il bisogno di legittimazione dei genitori [...] Sono precisamente questi i mezzi per inculcare un senso confuso di relazione oggettuale in un essere umano in fase di crescita; vale a dire, i mezzi per creare un disturbo narcisistico del carattere» (ibid., p. 196).

[07]. L'impatto potenzialmente distruttivo della richiesta di reciprocità di cui i partner sono tacitamente gravati in ogni manifestazione di sincerità ha ricevuto la sua formulazione ormai classica nelle parole di David Riesman: «Un quindicenne molto sveglio, la cui intervista ho analizzato in dettaglio altrove, ha dichiarato che la sua più grande qualità era la sincerità, e lo ha dimostrato con lo sforzo cortese di essere completamente franco con il suo intervistatore. Non gli è venuto in mente che in un contesto sociale una simile sincerità esercita pressioni sugli altri, costringendoli a essere ugualmente sinceri; è coercitiva, e tende a demolire l'etichetta con la quale siamo soliti proteggere la nostra vita emotiva dagli estranei, da parenti e amici troppo indiscreti, e a volte da noi stessi» (*Individualism Reconsidered and Other Essays*, Free Press, Glencoe 1954, p. 19).

[08]. Willem H. Vanderburg, in Richard B. Day, Ronald Beiner e Joseph Masciulli (a cura di), *Democratic Theory and Technological Society*, Sharpe, New York 1988, p. 10.

[09]. Harold Perkin, *The Rise of Professional Society. England since 1880*, Routledge, London 1989, pp. 169-70. Vanderburg riconosce che l'ubiquità della tecnica come metodo di agire, e dei tecnici esperti come coloro che agiscono, è l'attributo decisivo della società moderna: «Le società moderne non sono tanto caratterizzate dalle tecnologie industriali e legate alle macchine, quanto dal fatto che quasi ogni loro aspetto è organizzato e riorganizzato secondo una varietà di tecniche che insieme hanno contribuito a costituire una base di conoscenze volte ad assicurare che tutto sia fatto con la massima efficacia possibile» (Day, Beiner e Masciulli [a cura di], *Democratic Theory* cit., p. 7). Molti argomenti cruciali sul ruolo della tecnologia e della

sua esportazione nel regolare e assistere la vita quotidiana sono stati precedentemente avanzati negli scritti di Ivan Illich.

- [10]. Ruth Harris, *Murders and Madness. Medicine, Law and Society in the Fin eie Siecle*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 13, 19, 21. Una volta decollato, il processo di ristrutturazione della vita quotidiana in una serie di problemi sottoposti ad assistenza specialistica acquista uno slancio autonomo. Gli esperti sono necessari per dirimere la confusione creata dall'abbondanza di specializzazione e dall'enorme mole di problemi cui nessun membro profano della società può far fronte senza l'aiuto di un esperto. L'argomentazione a sostegno di una nuova specializzazione procede dunque su questa falsariga: «Molte persone spesso non hanno piena coscienza degli effetti della televisione su di loro. Ne consegue che è compito dell'esperto rilevare e mostrare i progressi di questi effetti nocivi. E c'è di più: ne consegue che il consiglio dell'esperto deve essere socialmente incanalato, tramite istituzioni adeguate, nel controllare e migliorare un mezzo così potente» (Malloy Weber e Barrie Gunter, *Television and Social Control*, Avebury, Aldershot 1988, p. 231). Gli autori non lasciano poi alcun dubbio sul fatto che, a prescindere dall'opinione su quest'ultima proposta, il bisogno di una maggiore specializzazione, e degli esperti al timone, sia indiscutibile: i critici del controllo «non sostengono un minore controllo centrale [...] Piuttosto, auspicano più controllo, ma conforme alle loro scelte particolari».
- [11]. Cfr. Gregory Bateson, *Finalità cosciente natura*, trad. it. in Id., *Verso un'ecologia della mente* cit., pp. 465-79, in particolare 472, 473, 474-75.
- [12]. Jacques Ellul, *Technological System*, trad. ingl., Continuum, New York 1980, p. 267 [trad. it. *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano 2009].
- [13]. Id., *The Power of Technique and the Ethics of Non-Power*, in Kathleen Woodward (a cura di), *The Myths of Information. Technology and Post industrial Culture*, Routledge, London 1980, p. 243.
- [14]. Ellul, *Technological System* cit., pp. 318, 12.
- [15]. Margaret Blunden, Owen Greene e John Naughton, *The Alchemists of Our Time*, in Margaret Blunden e Owen Greene (a cura di), *Science and Mythology in the Making of Defence Policy*, Brassey, London 1989, p. 84. Gli autori citano l'esempio di lord Zuckerman per illustrare come gli scienziati che progettano armi concepiscano idee che solo «in seguito subiscono una razionalizzazione strategica post hoc». Ralph Lapp, accanto a molti altri autori, ha raccolto una cospicua testimonianza del fatto che la dinamica degli armamenti sia guidata in linea di massima dal principio che «se si può fare, si farà» (cfr. *Arms beyond Doubt. The Tyranny of Weapon Development*, Cowles, London 1971). Le invenzioni di nuovi metodi difensivi non fanno che intensificare la ricerca di armi offensive. Le nuove scoperte sono principalmente delle risposte alla ridefinizione dei problemi che è stata causata da altre scoperte. I progettisti di armi offensive e quelli di armi difensive fanno a gara nel procurarsi a vicenda nuovi «problemi da risolvere». Spesso il semplice riferimento ai problemi diventa ridondante: la nuova tecnologia non ha bisogno di ulteriori giustificazioni utilitaristiche. Dietrich Schroer (*Science, Technology, and the Nuclear Arms Race*, Wiley, New York 1984) scrive di tecnologie cui è difficile resistere semplicemente perché sono «dolci e belle». Quanto più sicuro è il loro finanziamento, quanto più esoterica è la

consuetudine specialistica che vantano, quanto più piena è la loro autonomia istituzionale e intellettuale, tanto più la tecnologia e la specializzazione sono guidate da criteri pressoché estetici, trasformandosi in un'«arte per l'arte».

- [16]. Ellul, *Technological System* cit., pp. 272, 273, 280.
- [17]. Victor Scardigli, François Plessard e Pierre-Alain Mercier, *Information Technology and Daily Life*, in Liam Bannon e altri (a cura di), *Information Technology Impact on the Daily Life*, conferenza CEE sulla società dell'informazione (Dublino 18-20 novembre 1980), Tywoly International Publishing, Dublin 1982, p. 41.
- [18]. Marshall Sahlins, *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*, trad. it., Bompiani, Milano 1982, p. 169.
- [19]. Cfr. Gordon B. Thompson, *Ethereal Goods. The Economic Atom of the Information Society*, in Bannon e altri (a cura di), *Information Technology* cit., pp. 88-89.
- [20]. Perkin, *The Rise of Professional Society* cit., pp. 6, 360.
- [21]. Vanderburg, in Day, Beiner e Masciulli (a cura di), *Democratic Theory* cit., p. 20.
- [22]. Sahlins, *Cultura e utilità* cit., pp. 176-77.
- [23]. Hans Peter Duerr, *Tempo di sogno. Sui limiti tra dimensione della natura selvaggia e processo di civilizzazione*, trad. it., Guerini e Associati, Milano 1992, pp. 134-35.
- [24]. Ellul, *Technological System* cit., p. 314.
- [25]. Woodward (a cura di), *The Myths of Information* cit., p. xix.
- [26]. Michael Benamon, *Notes on the Technological imagination*, in Teresa de Lauretis, Andreas Huyssen e Kathleen Woodward (a cura di), *Technological Imagination. Theories and Fictions*, Coda Press, Madison 1980, p. 67.
- [27]. Roszak, *The Cult of Information* cit., pp. 10-12.
- [28]. Geoff Simons, *Silicon Shock. The Menace of Computer Invasion*, Basil Blackwell, Oxford 1985, p. 161.
- [29]. Ho discusso estesamente questo tema in *Modernità e Olocausto* cit., cap. 8. Si veda anche il mio studio *Effacing the Face. On the Social Management of Moral Proximity*, in «Theory, Culture and Society», 7/1, (1990), pp. 5-38.

Capitolo settimo. Postmodernità, o convivere con l'ambivalenza

- [01]. Agnes Heller, *From Hermeneutics in Social Science toward a Hermeneutics of Social Science*, in «Theory and Society», 18 (1989), pp. 291-322. Di seguito altre citazioni di Heller, provenienti dalla stessa fonte.
- [02]. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 105.
- [03]. Cit. in Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugar, Milano 1978, p. 66. Cfr. anche Felman, *Writing and Madness* cit., p. 62.

- [04]. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 111. Si ricordino però i pericoli intrinseci della tolleranza, discussi nell'introduzione. La bontà di un atteggiamento tollerante non esclude in sé il lato peggiore dell'umiliazione: il fatto di dare per scontata l'inferiorità dell'oggetto tollerato. Di per sé, la tolleranza potrebbe essere tranquillamente un altro modo di riaffermare le virtù di chi tollera.
- [05]. Jabes, *Uno straniero* cit., pp. 101-02.
- [06]. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 106.
- [07]. Cfr. William Peter Blatty, *The Exorcist*, Corgi, London 1974 [trad. it. *L'esorcista*, Mondadori, Milano 1974]; David Seltzer, *The Omen*, Futura Books, London 1976 [trad. it. *Il presagio*, Sonzogno, Milano 1976].
- [08]. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 102.
- [09]. Hans Magnus Enzensberger, *Back in the USSR*, in «New Statesman and Society», 10 (novembre 1989), p. 29.
- [10]. Agnes Heller, *The Contingent Person and the Existential Choice*, in «The Philosophical Forum», 21 (autunno-inverno 1989-90), pp. 53-69.
- [11]. Manning Nash, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 128-29.
- [12]. Chantal Mouffe, *Radical Democracy. Modern or Postmodern?*, in Andrew Ross (a cura di), *Universal Abandon The Politics of Postmodernism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988, p. 37.
- [13]. Come commentano argutamente Peters e Rothenbuler: «Proprio come il criminale di strada e un lavoratore troppo produttivo nella nostra società per essere totalmente soppresso (mantiene infatti la legge, le carceri, la polizia, gli installatori di antifurti, i cronisti di nera e gli sceneggiatori televisivi di prima serata), così il positivista, con il suo attaccamento adorante a una realtà separata da tutto ciò che è umano, ha mantenuto la maggior parte della critica accademica degli ultimi dieci anni (sostenendo per esempio la critica marxista, quella ermeneutica e quella decostruttivista, dal momento che considera neutra la politica, ciò che è fatto come dato e l'esercizio della volontà come verità evidente)» (John Durham Peters ed Eric W. Rothenbuler, *The Reality of Construction*, in Herbert W. Simons, *Rhetoric in the Human Sciences*, Sage, London 1989, pp. 16-17).
- [14]. Cfr. Richard Bernstein, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press, Cambridge 1985.
- [15]. Sono trascorsi ormai più di cinquant'anni da quando Dwight Macdonald ha articolato il mito della «comunità» come cura per la polverizzazione e la solitudine del presente, ma la sua poesia lirica (replicata con grande effetto in Gran Bretagna da Frank Raymond Leavis) si percepisce ancora distintamente nella convinzione fiduciosa (in cui non c'è spazio per i dubbi) che la «comunità» realizzerà ciò che la società ormai screditata non riesce a raggiungere. La comunità, nelle parole immortali di Macdonald, è «un gruppo di individui legati gli uni agli altri da interessi, lavoro, tradizioni, valori e sentimenti comuni; e come una famiglia, i cui membri hanno ciascuno un posto e una funzione speciale come individui, ma allo stesso tempo condividono gli interessi (il bilancio familiare), i sentimenti (le liti di famiglia)

e la cultura del gruppo (gli scherzi di famiglia). La scala e abbastanza ridotta perché le azioni dell'individuo "facciano la differenza": una condizione primaria per l'esistenza umana, in quanto opposta alla massa [oggi Macdonald avrebbe probabilmente scritto "contingente"]» (Dwight Macdonald, *A Theory of Mass Culture*, in «Diogenes», 3 [1953], pp. 1-17).

- [16]. Michel Maffesoli, *Jeux de masques*, in «Design Issues», 4/1-2 (1988), pp. 141 sgg. Maffesoli attinge da idee precedenti di Gilbert Durand ed Edgar Morin.
- [17]. Nell'originale c'è un gioco di parole tra *United Taistes* (Gusti Uniti) e *United States* (Stati Uniti).
- [18]. Jean-François Lyotard, *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, trad. it., il Mulino, Bologna 1992, pp. 57, 64-65.
- [19]. Caratteristica preminente della mentalità postmoderna è che questi e altri dubbi simili sono condivisi da osservatori intellettuali su scala sempre più ampia. All'improvviso un numero crescente di esperti di scienze sociali scoprono che la regolazione normativa della vita quotidiana è spesso sostenuta da un'iniziativa «popolare» solitamente di natura eterodossa («deviazionista» nel gergo ufficiale) e deve essere protetta dagli abusi provenienti dagli strati superiori. Si consideri, a titolo d'esempio, l'analisi che Michel de Certeau fa della *perruque* come strumento di difesa di una sfera di autonomia autoregolata [letteralmente «parrucca», il termine indica un lavoro che gli operai eseguono a scopo personale mascherandolo però da lavoro ufficiale, svolgendolo cioè durante l'orario lavorativo e con i mezzi del datore di lavoro] (*The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 1984, pp. 25 sgg. [trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001]). Un altro esempio e la brillante caratterizzazione che Dick Hebdige fa della subcultura (normalmente oggetto di «forme di panico morale» suscitato dalla cultura ufficiale e disprezzata come singhiozzo di barbarie e prodotto della disintegrazione dell'ordine) come fenomeno che «prende forma nello spazio tra la sorveglianza e l'evasione alla sorveglianza», e «traduce il suo essere sotto esame nel piacere di essere osservata. È un nascondiglio alla luce del sole». La subcultura, nell'interpretazione di Hebdige, è una «dichiarazione d'indipendenza, di alterità, di intenti alieni, un rifiuto dell'anonimato, di una condizione subordinata. È un'insubordinazione. E allo stesso tempo è anche una conferma del fatto che non si ha potere, e una celebrazione dell'impotenza. Le subculture sono sia un tentativo di attrarre l'attenzione, sia un rifiuto, una volta che l'attenzione viene concessa, a lasciarsi interpretare secondo le regole stabilite» (*Hiding in the Light. On Images and Things*, Routledge, London 1988, p. 35 [trad. it. *La lambretta e il videoclip. Cose & consumi dell'immaginario contemporaneo*, EDT, Torino 1991]). La subcultura è politica deliberata o semideliberata; ha la sua ragion d'essere, il suo programma e la sua strategia, consci o subconsci che siano. Spesso raggiunge il suo scopo: attrae l'attenzione e subito viene esaminata da vicino, così da poter cogliere la sua intima natura di difesa dell'autonomia. Ci sono però nella vita quotidiana dei territori molto più ampi, per quanto meno clamorosi e dunque meno visibili, che non attraggono l'attenzione invadente delle autorità deputate a far rispettare la legge, e dunque neanche la curiosità dei commentatori intellettuali.
- [20]. All'imperatore Shih Huang Ti, protagonista di un racconto di Borges, si attribuisce l'ordine di costruire la Muraglia cinese e il rogo di tutti i libri scritti prima della sua epoca. Nelle iscrizioni si gloriava anche «che tutte le cose,

sotto il suo impero, avessero il nome che loro si addice». Decreto inoltre che «i suoi eredi si chiamassero Secondo Imperatore, Terzo Imperatore, Quarto Imperatore, e così all'infinito» (Jorge Luis Borges, *La Muraglia e i libri*, trad. it. in Id., *Altre inquisizioni*, Adelphi, Milano 2000, pp. 11-13). I quattro decreti di Shih Huang Ti rappresentano l'ambizione moderna nella sua massima pienezza e coerenza logica. La Muraglia proteggeva il regno perfetto dall'interferenza di altre pressioni coercitive; la distruzione dei libri fermava l'infiltrazione di altre idee. Con il regno al sicuro su entrambi i fronti, non c'è da meravigliarsi se tutte le cose alla fine ricevevano il nome giusto e appropriato e se, a cominciare dal regno di Shih Huang Ti, la storia futura non sarebbe stata altro che una replica di quella passata.

[21]. [L'autore fa riferimento a tre celebri figure del XIX secolo: Henry Mayhew e Charles Booth, entrambi britannici, sono famosi per le loro inchieste sulla classe operaia e sui poveri di Londra; Jacob Riis è stato invece il fotografo che ha documentato le miserevoli condizioni degli immigrati nei bassifondi di New York. N.d.T.].

[22]. John Kenneth Galbraith, *Assault on Ideology in the Last Decade Hit not only East but also West*, in «The Guardian», 16-17 dicembre 1989, p. 17.

[23]. Ho discusso più estesamente questo effetto in *La libertà*, Città aperta, Troina 2002, cap. 4, e in *La decadenza degli intellettuali* cit., cap. 11.

[24]. «La parola "problema" - scrive Borges - può essere un'insidiosa petizione di principio. Parlare del "problema ebraico" significa postulare che gli ebrei sono un problema; significa vaticinare (e raccomandare) le persecuzioni, la spoliazione, le revolverate, lo sgozzamento, lo stupro e la lettura della prosa del dottor Rosenberg» (*I timori del dottor Americo Castro*, trad. it. in Id., *Altre inquisizioni* cit., p. 37).

[25]. Nella rivalutazione sovietica del «progetto di costruzione del comunismo» si batteva in modo fastidioso e incessante sul tema di spingere agli estremi più grotteschi e terrificanti le inanity dell'ardore moderno di rifare il mondo. Nikolaj Skatov, uno dei principali alimentatori del dibattito, scrisse che «tre dei fondamentali disastri e pericoli che minacciano l'umanità si sono concentrati e manifestati nel nostro paese con una forza eccezionale. Primo: Cernobil' è successo qui, dopo tutto. Secondo: siamo noi che abbiamo quasi distrutto il più fertile *černožëm* (terra nera) del mondo, saccheggiato il Volga (il Volga!) e sputato nei nostri pozzi principali (il Bajkal, l'Aral e il Ladoga), dimenticando che forse sono gli ultimi pozzi da cui berremo la nostra acqua. Terzo (o è forse la prima cosa?): la cultura. Mai prima d'ora la cultura è stata così inerme e vulnerabile, e il suo tragico destino presente rientra nella schiera delle crisi e delle catastrofi globali che affliggono l'umanità nel suo insieme» (*Dukh vzyiskuyushchij* [Lo spirito esploratore], in «Pravda», 13 novembre 1989, p. 4).

[26]. Miklós Haraszti, *The Velvet Prison. Artists under State Socialism*, trad. ingl., Penguin, London 1989, pp. 80-81. Haraszti osserva che l'esistenza della censura nel socialismo di stato si basa sull'identità di interessi tra il censore e il censurato (p. 8). Scrivendo nei primi anni ottanta, Haraszti aggiunge l'aggettivo «permanente» accanto al sostantivo «identità»: un sistema che assorbe con successo «la lingua delle sue vittime» gli sembra in quel momento, come quasi a chiunque altro, destinato a durare per sempre. Con il senno di poi possiamo dire che quello che sembrava il fondamento più solido della

sicurezza del sistema si è poi rivelato la sua rovina. Essendosi fatto pieno carico degli «interessi comuni», il potere comunista aveva messo il suo destino nelle mani dei suoi sottoposti; non poteva sopravvivere alla revoca del loro consenso. Se nel contratto non scritto, ma vincolante, tra i governanti comunisti e i governati non si poteva «notare alcuna distinzione tra l'autorizzazione al dominio dei valori e il dominio delle cose di valore» (p. 26), qualsiasi protesta contro il tipo di valori imposti dai governanti deve essersi immediatamente trasformata in una protesta contro il principio di imposizione dei valori in quanto tale. Tutto il dissenso si è trasformato in una crisi sistemica (laddove in una società in cui i bisogni, i valori e il dissenso stesso sono privatizzati, un simile dissenso rafforzerebbe il meccanismo di riproduzione sistemica basato sul mercato).

Ladri di biblioteche
<http://resistenzaletteraria.altervista.org/>



Impaginazione:
Blutaski

